# المختصر في نقض الفلسفة

## مع توضيح لمقولات القزلجي

بقلم

أبي مصطفى البغدادي

عفا الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن نبينا محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليما.

أما بعدُ فهذا شرح ميسر لأهم المطالب الفلسفية مع نقد الزائف منها معتمدا في ذلك على كتب الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى بحيث يصلح أن يكون دورة مختصرة يبتدأ بها.

وأصل هذا الكتاب مجموعة دروس ألقيتها في بعض المواقع الإلكترونية على مدار شهر أو يزيد قليلا فجمعتها فكان هذا الكتاب الذي بين يديك.

والله أسأل أن ينفع به وأن يجعل أعمالنا صالحة ولوجهه الكريم خالصة إنه سميع مجيب.

أبو مصطفى البغدادي

للتواصل

abualmostafa77@gmail.com

2018 -7 -23

## الدرس الأول- تعريف الفلسفة لغة

الفلسفة كلمة معربة من أصل يوناني هو: ( فيلاسُوفيّا ) وفيلا تعني محبة وسوفيا تعني الحكمة فهي محبة الحكمة. والفيلسوف هو محب الحكمة وأصله اليوناني هو فيلاسوفوس. قال الشيخ الإمام: والفلسفة لفظ يوناني ومعناها محبة الحكمة والفيلسوف في لغتهم محبّ الحكمة. الصفدية- ج2- ص323.

## تعريف الفلسفة اصطلاحا

الفلسفة -ويقال لها الحكمة أيضا- لها تعريفان أحدهما بالمعني العلمي والثاني بالمعنى العملي.

فأما تعريفها بالمعنى العلمي فهو: علم بأحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في الواقع بقدر الطاقة البشرية. بمعنى أن يبذل الإنسان جهده بالبحث عن الكون وما فيه ليحصل له العلم به علما مطابقا للواقع فيدرس الفيلسوف علم النبات والحيوان والطب والفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك وغيرها فكلها من الفلسفة والحكمة.

وتنقسم إلى فلسفة نظرية وفلسفة عملية.

فالنظرية تضم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات ( ما يتكلمون فيه عن خالق الكون وصفاته، وأبحاث الوجود كتقسيم الوجود إلى قديم لم يسبق بعدم وحادث مسبوق بالعدم، وكتقسيمه إلى واجب الوجود مستغن في وجوده عن الفاعل وهو الله سبحانه وتعالى وممكن يحتاج إلى فاعل وهو ما عدا الله ).

والعملية تضم علم الأخلاق ( يتعلق بالشخص ) وعلم تدبير المنزل ( يتعلق بالعائلة ) وعلم السياسة ( يتعلق بالمجتمع ).

وأما علم المنطق فبعضهم أخرجه من الفلسفة وجعله مقدمة لدراستها، وبعضهم أدرجه فيها كابن سينا.

وأما العلوم الأدبية كالنحو والصرف فليست من الفلسفة لأنها علوم تواضعية اصطلاحية.

قال الشيخ الإمام: وأكثر المصنفين فى الفلسفة -كابن سينا- يبتدىء بالمنطق ثم الطبيعي والرياضي، أو لا يذكره، ثم ينتقل إلى ما عنده من الإلهي. وتجد المصنفين فى الكلام يبتدئون بمقدماته في الكلام في النظر والعلم والدليل- وهو من جنس المنطق- ثم ينتقلون إلى حدوث العالم وإثبات محدثه، ومنهم من ينتقل إلى تقسيم المعلومات إلى الموجود والمعدوم وينظر في الوجود وأقسامه كما قد يفعله الفيلسوف فى أول العلم الإلهي.

فأما الانبياء فأول دعوتهم شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله. مجموع الفتاوى – ج2- ص 23. والفلاسفة يبتدئون بالأقل شرفا فالطبيعيات أقلها منزلة لأنها تبحث في عالم الأجسام والمادة، والرياضيات أشرف منها لأنها تبحث في الأعداد والأشكال وهي مستغنية عن المادة كتصور الأعداد والأشكال من مربع ومستطيل ومثلث ودائرة فكلها مستغنية عن الأجسام، ثم العلم الإلهي وهو أشرفها. قال الشيخ الإمام: إن تقسيمهم العلوم إلى الطبيعي وإلى الرياضي وإلى الإلهي وجعلهم الرياضي أشرف من الطبيعي والإلهي أشرف من الرياضي هو مما قلبوا به الحقائق.

فإن العلم الطبيعي وهو: العلم بالأجسام الموجودة في الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع، أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة.. الرد على المنطقيين- ص 133.

فتحصل أن الفلسفة تضم المنطقيات–على رأي- والطبيعيات والرياضيات والإلهيات والأخلاقيات والأسريات والسياسات.

وأهم ما فيها عند الفلاسفة هو الإلهيات ويسمونها الفلسفة الأولى، والعلم الأعلى، والعلم الإلهي، ويعرفونها بأنها:

علم يبحث فيه عن الأحوال العامة للوجود.

فتراهم يعرفون الوجود ثم يقسمونه إلى الأقسام الكلية الشاملة كتقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وعلة ومعلول ( فالعلة كالنار والمعلول كالحرارة ) وداخل هذه الأقسام تفاصيل يتحدثون عنها.

وقولهم: العامة، احتراز عن الأحوال الخاصة، فإن بحث الفلسفة الأولى إنما هو عن الوجود العام المشترك الذي ينقسم إلى واجب وممكن وليس عن موجود خاص فلا يبحث عن أحوال الجسم الخاصة مثلا لأنها لا تشمل غير الأجسام وإنما هو بحث الطبيعيات لكن يبحث عن أحوال ومحمولات عامة تحمل على الوجود يندرج فيها الجسم وغيره، ولذلك يقولون في تعريفه أيضا هو: علم يبحث في الموجود من حيث هو موجود، أي بنحو مطلق لا بنحو خاص من حيث إنه جسم أو مادة أو نبات أو حيوان أو إنسان.

فموضوع هذا العلم هو الموجود من حيث هو موجود.

والفلسفة الأولى أي الإلهيات هي الفلسفة باصطلاح المتأخرين. وأما تلك العلوم فقد أخرجت من الفلسفة وصارت تبحث مستقلة في العلوم فلم تعد الرياضيات مثلا جزءا من الفلسفة كما كانت في السابق.

فتلخص أن الفلسفة بمعناها العام القديم تشمل العلوم جميعا عدا العلوم الأدبية الوضعية.

وأما بمعناها الخاص الذي استقر الأمر عليه فهي تضم مبحثين:

الأول: مبحث الوجود وتقسيماته الكلية.

الثاني: مبحث الباري سبحانه وصفاته.

قال الشيخ الإمام: ويسمونه ( أي الإلهيات ) الفلسفة الأولى والحكمة العليا لكونهم يتكلمون فيه عن الأمور الكلية العامة كالوجود وانقسامه إلى جوهر وعرض ( الموجود إما أن يكون قائما بنفسه وهو الجوهر أو قائما بغيره وهو العرض فالجواهر هي الأجسام، والأعراض هي الصفات فمثلا الإنسان جوهر لأنه قائم بنفسه ليس قائما بمحل، ولونه عرض لأنه يقوم بالجسم وكذا صوته ورائحته وكذا علمه وكرمه صفات وأعراض لا توجد في الخارج طافية في الفضاء لوحدها بل تحتاج إلى محل تقوم فيه فهي أعراض ) وعلة ومعلول وقديم وحادث وواجب وممكن. تلخيص الاستغاثة- ج2 – ص 581.

وقال: ..وهو الوجود العام الكلي الذي ينقسم إلى جوهر وعرض وهذا الوجود هو عندهم موضوع العلم الأعلى الناظر في الوجود ولواحقه وهي الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم. مجموع الفتاوى- ج9- ص 274.

## الدرس الثاني– الغرض من الفلسفة

والغرض من الفلسفة عندهم هو كمال النفس بالعلم أي بالعلم بالموجودات على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر. وهذا هو الغرض الأصلي لها وإن ذكر بعض المعاصرين بعض الفوائد الأخرى كرد الشبهات عن العقائد فإنها بالتبع. قال الشيخ الإمام : فإن كمال الإنسان عندهم أن يصير عالمًا معقولا موازيا للعالم الموجود يتمثّل فيه صورة الوجود على ما هو عليه ( أي أن تنعكس صورة الموجودات في الذهن حينما يعلم الواقع حتى تصير النفوس عالما معقولا ذهنيا مطابقا للعالم الخارجي ومرآة له ).

ثم إنهم يجعلون ذلك هو العلم بالوجود المطلق، والمطلق إنما هو في الأذهان لا في الأعيان ( أي أن الوجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة لا وجود له في الخارج لأنه وجود عام مشترك بين سائر الموجودات وليس في الخارج إلا الوجود الخاص بكل موجود ).

ويقولون: الفلسفة الأولى هي: العلم بالوجود ولواحقه ( أي محمولاته كالقدم والحدوث )، فيقسمون الوجود إلى واجب وممكن، وجوهر وعرض، والجوهر خمسة أنواع، والعرض تسعة أنواع، ونحو ذلك، وهذا كله علم بأمور كلية مطلقة لا وجود لها في الخارج.... فهم ضلوا من وجوه منها: ظنهم أن النفس كمالها في مجرد العلم، وأن العبادات الشرعية مقصودها تهذيب الأخلاق ورياضة النفس حتى تستعد للعلم فإن هذا باطل قطعا.

وذلك أن النفس لها قوتان: قوة علمية، وقوة عملية، قوة الشعور والعلم والإحساس ( في المطبوع الإحسان ) وقوة الحب والإرادة والطلب والعمل، فالنفس ليس كمالها في أن تعلم ربها فقط بل في أن تعرفه وتحبه وإلا فإذا قدر أن النفس تعرف الواجب وهي تبغضه وتنفر عنه وتذمه كانت شقية معذبة بل هذا الضرب من أعظم الناس شقاء وعذابا وهي حال إبليس وفرعون وكثير من الكفار فإنهم عرفوا الحق ولم يحبوه ولم يتبعوه وكانوا أشد الناس عذابا.

بل حب الله تعالى هو الكمال المطلوب من معرفته وهو من تمام عبادته فإن العبادة متضمنة لكمال الحب مع كمال الذل... فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن حب وعبادة وتأله. الصفدية – ج2– ص 233– 234.

وحاصله أنه لو قدر أن كمال النفس في مجرد العلم فليس هو العلم بالوجود المطلق وتقسيماته بل العلم بموجود خاص من العلم بالله وملائكته ورسله. هذا أولا. ثانيا إذا فرضنا أن الفلسفة توفر المعرفة الصحيحة بالله فليس سعادة النفس وكمالها بمجرد معرفة وجوده وأنه يتصف بكذا دون عبادته وحبه وتعظيمه سبحانه وتعالى.

ولهذا قال الشيخ: فهؤلاء المتفلسفة ضلالهم في كمال النفس وسعادتها مركَّبٌ من أصلين ظَنُّهم أن الكمال هو مجرَّد العلم، وظنهم أن ذلك العلم هو ما عندهم من العلم الإلهي الذي ليس فيه علم بالإله بل هو من أعظم الجهل بالإله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. الرد على الشاذلي– ص 197.

## التعريف العملي للفلسفة

وأما تعريف الفلسفة بالمعنى العملي فهو: التشبّه بالإله على قدر الطاقة.

جاء في رسائل إخوان الصفا: لأنه قيل في حد الفلسفة: إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية. واعلم بأن معنى قولهم طاقة الإنسان، هو أن يجتهد الإنسان ويتحرز من الكذب في أقاويله ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرداءة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته. هذا معنى قولهم التشبه بالإله حسب طاقة الإنسان، لأن الله عز وجل، لا يقول إلا الصدق ولا يفعل إلا الخير. ج1- ص 427.

وقال أرسطو: إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله تعالى ووصلت إلى كمالها، وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد وإما بحسب الاجتهاد فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين وانخرط في سلك الملائكة المقربين ويتم له الالتذاذ والابتهاج. الملل والنحل للشهرستاني ج 2– ص 134.

قال الشيخ الإمام: وعندهم كمال النفس في الفلسفة التشبّه بالإله. الرد على الشاذلي- ص 58.

وقال: وليس في كتب المشّائين ( أتباع أرسطو سموا كذلك لكون أرسطو كان يشرح تعاليمه وهو يمشي ) دعوة إلى عبادة الله ومحبته أصلا بل غايتهم أنهم يقولون: "الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة" ولفظ إله في كلامهم يعني هذا المعنى (أي الإله هو المقتدى به الذي يتشبه به الغير ولهذا يكون الأستاذ إلها بالنسبه لتلميذه ) ... فالإلهية عند القوم ( كما نقله عنهم أبو البركات في المعتبر ) أمر مشترك بين الله وبين الملائكة وبين المعلمين ومن نقتدي به لكن إلهية الله أفضل وأكمل ( فهو إله الآلهة عندهم ) كما أن الوجود مشترك بين الموجودات لكن الوجود الواجب أكمل.

وهذا الشرك شر من شرك مشركي العرب فإن أولئك وإن أشركوا بالوسائط وقالوا: هم شفعاؤنا عند الله، وقالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى. فلم يكن التأله عندهم بمعنى التشبه والإقتداء بل بمعنى العبادة والذل والمحبة وهؤلاء- مع عظيم شركهم مع الله بمخلوقاته- جعلوا التأله لنا هو التشبه بالإله، لا أنه يحب ويعبد ويدعى ويسأل ولهذا لم تكن الإلهية ( في المطبوع الآلهة ) مختصة بالله عندهم لأن التشبه مبناه على أن الأدنى يتشبه بالذي فوقه والذي فوقه يتشبه بمن فوقه حتى ينتهي إلى الغاية ولهذا سموه إله الآلهة.

...ثم لما كان مقصود القوم التشبه به فهم في الحقيقة لا يعبدونه ولا يستعينونه فهم خارجون عن دين المرسلين القائلين: إياك نعبد وإياك نستعين. فإن التشبه بغيره مقصوده أن يكون مثله بحسب قدرته، فلو قدر أن يكون مثله من كل وجه لفعل ذلك لكن يفعل ما يقدر عليه، وليس مراده محبة نفس ذلك المتشبه به ولا الذل له بل مماثلته كما يقوم التلميذ مقام أستاذه والابن مقام أبيه. وهذا لا يستلزم حب المتشبه ولا بغضه بل كثيرا ما يكون مع البغض الحسد والمنافسة كما قد يكون مع عدم ذلك، والغالب أنه مع وجود الاثنين لا بد من المنافسة والمنادة وهذا هو الند، والكمال عند القوم أن يجعل أحدهم نفسه لله ندًا. الصفدية- ج2- ص 332- 334- 335-336.

## الدرس الثالث- نبذة عن تاريخ الفلاسفة اليونانيين

كانت بداية الفلسفة في العصر اليوناني، وقد ظهر التساؤل عن الأصل الذي نشأ منه الكون فنشأت حينئذ مدارس:

أولا: المدرسة الأيونية ( نسبة إلى أيونية مدينة على شاطئ آسيا الصغرى ) وكان أعلام تلك المدرسة أربعة هم:

طاليس ( 624-546 ق . م ) القائل إن عنصر الماء هو مصدر جميع الأشياء.

وأنكسيماندرس( 610- 547 ق . م ) تلميذ طاليس القائل إن عنصرا غير محدد لا شكل له ولا نهاية نشأ منه الكون! ولم يفسر لنا كيف ظهر الحديد والنحاس والخشب بصفاتها المعينة من مادة لا شكل لها ولا صفة.

وأنكسيمانس ( 588-524 ق . م ) تلميذ أنكسيماندرس القائل إن عنصر الهواء هو مبدأ الكائنات.

وهيراقليطس ( 540-475 ق . م ) القائل إن مبدأ الكون من النار ولكنها ليست هذه النار المحسوسة بل نار إلهية حية عاقلة أبدية وكل ما في الكون هو شعلة من تلك النار!.

ثانيا: المدرسة الفيثوغورية وهي تضم فيثاغورس وتلامذته في إيطاليا الجنوبية وكان يغلب عليهم التقشف والزهد، وفيثاغورس أبو الرياضيات ( 572-497 ق . م ) يذهب إلى أن أصل الكون هو العدد فهو كالماء والنار عند من سبقه؛ لأن كل الأشياء بغض النظر عن أشكالها وصفاتها معدودة محسوبة، فقابلية العدد صفة لازمة لها لا تزوال إلا بزوال الأشياء ذاتها، فكان ينظر إلى العدد لا على أنه مفهوم رياضي ذهني بل على أنه شيء موجود محسوس تتركب منه كل الموجودات من إنسان وحيوان وشجر وقمر وغيره!.

قال الشيخ الإمام: لكن هؤلاء المتفلسفة اليونان ومن اتبعهم كثيرا ما يشتبه عليهم ما يتصورونه في الأذهان بما يوجد في الأعيان، كما أثبت من أثبت من قدمائهم مثل فيثاغورس وأتباعه أعدادا مجردة موجودة في الخارج.

وقد رد ذلك عليهم سائر العقلاء كما رده من بعده منهم، وقالوا: إن العدد المجرد والمقدار المجرد إنما يوجد في الذهن لا في الخارج وإنما يوجد في الخارج المعدودات والمقدرات. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح- ج3- ص 284- 285.

ثالثا: المدرسة الإيلية ( نسبة إلى مدينة إيليا على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية ) وأعلام هذه المدرسة هم:

كزينوفانس ( 570-480 ق . م ) وقد عاب على اليونانيين آلهتهم المتعددة الناقصة وأثبت إلها وربا واحدا كاملا للوجود.

وبارمنيدس ( ولد 540 ق . م ) وهو تلميذ كزينوفانس وقد ذهب إلى القول بأن الوجود موجود يعني أن هنالك خلف هذا الكون والكثرة الفانية التي فيه وجود مطلق حقيقي دائم أزلي لا يتغير، فليس الوجود الذي يقصده هو المفهوم الذهني الذي ينتزعه العقل من الأشياء الخارجية بل هو موجود حقيقي خارجي ليس له صفة إلا الوجود!.

زينون ( 490-430 ق . م ) وهو من تلاميذ بارمنيدس وقد تبنى نظرية أستاذه ودافع عنها، والمدرسة الإيلية رفضت تعدد الآلهة.

## فلاسفة آخرون

وهنالك أيضا فلاسفة آخرون كبار منهم:

1- إمْبِذُقْليس أو بندقليس ( 495-435 ق . م ) وهو يذهب إلى أن المبدأ الأول هي أربعة عناصر: الماء والهوء والنار والتراب، ونتيجة اجتماعها وافتراقها بمقدار معين نشأت الأشياء والعالم.

2- ديمقريطس ( 460-361 ق . م ) وهو يعد مؤسس لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ فهو يقول لو حللنا المادة إلى جزئياتها وأخذنا نقسمها إلى أجزاء صغيرة لانتهينا إلى وحدات لا تقبل التقسيم هي ما يسمى الذرات أو الجواهر الفردة وهي التي تتكون من مجموعها مادة الكون وهي لا نهائية العدد ولا تدرك بالحس. فليست عناصر الكون أربعة بل عنصر واحد متجانس؛ لأن الذرات الأولى متشابهة متجانسة تتساوى جميعها في انعدام الصفات والخصائص، وعند ائتلاف الذرات مع بعضها تنشأ الصفات والخصائص للموجودات المختلفة، وهذه الذرات يوجد فراغ بينها ليتيسر لها الحركة.

3- أناكسجوراس ( 500- 428 ق . م ) وقد رفض نظرية العناصر الأربعة وقال إن أنواع المادة على اختلافها سواء في الأصالة والأولية ولم لا يكون الذهب والحديد والتراب والخشب والعظم والشعر والماء ونحوها عناصر أولية لم ينشأ أحدها من الآخر، كما رفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ بل المادة تتجزأ إلى ما لا نهاية، وقال إن الكون بملايين العناصر التي فيه كانت خليطا متماسكا قديما أزليا ثم بفعل الحركة بدأت المواد سيرها فأخذت تنحل وينفصل بعضها عن بعض ليسعى كل شبيه إلى شبيهه فذرات الذهب إلى ذرات الذهب، وأجزاء النحاس إلى أجزاء النحاس وهكذا، والقوة التي حركت ذلك الخليط المتماسك هي العقل وهو موجود حكيم رشيد بصير قدير متحرك بذاته.

## عهد سقراط ومن بعده

ثم بدأت حلقة جديدة في الفلسفة اليونانية بدأت فيها فلسفتهم بالاستقرار والنضوج بظهور الفلاسفة الثلاثة: سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين يعدون أشهر الفلاسفة في العالم.

فأما سقراط ( 470- 399 ق . م ) فقد قام بتنظيم فلسفة من قبله وذكر آرائه الجديدة، وقاوم السوفسطائيين ودعم الدليل العقلي.

اتهم بإنكار آلهة اليونان ونهي الناس عن عبادتها فقام عليه الناس فسجن وأعدم بالسم، ولم يصل شيء من كتبه إلينا.

وأما أفلاطون ( 427- 347 ق . م ) تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو فقد خلّف كتبا عديدة ضمنها آرائه ومن أبرز وأشهر نظرياته نظرية المُثُل وفحواها يتلخص: بأن جميع الموجودات إنسانا أو حيوانا أو نباتا أو جمادا أو غيرها كالمعاني والأعراض كالجمال والخير والسواد والبياض لكل فرد جزئي منها مثالٌ في عالم غيبي يمثل صورته الكلية، فمثلا أفراد الإنسان زيد وعمرو وهند وغيرهم موجودون في الخارج والمعنى الكلي وهو الحيوان الناطق المنطبق على جميع الأفراد أيضا له وجود في عالم ما وراء الطبيعة ففي ذلك العالم يوجد إنسان كلي لا يمثل أي فرد من الأفراد بل يمثل نوع الإنسان الكامل!

وهذا الذي ذكره من المعنى الكلي لا وجود له في الخارج إنما وجوده في الذهن فإنّ العقل يجرد الأفراد الخارجية من المشخصات ويستخرج المعنى الكلي المنطبق على الكل.

قال الشيخ الإمام: .. ولكنهم يظنون ثبوت ذلك ( أي الكليات ) في الخارج كما يظن شيعة أفلاطون ثبوت المُثُل الأفلاطونية في الخارج فتثبت كليات قديمة أزلية أبدية مفارقة كإنسان كلي وهذا هو غلطهم حيث ظنوا ما هو في الأذهان موجودا في الأعيان. منهاج السنة- ج 5- ص 448.

وأما أرسطو ( 384- 322 ق . م ) فقد اكتملت على يديه الفلسفة اليونانية وبلغت الذروة في نضوجها فأخذ يدرّس في مدرسته ويكتب كتبا عديدة في الفلسفة صارت قبلة أتباعه من بعده كما أنه يعد الواضع لعلم المنطق ولذا سمي المعلم الأول وأكثر ما في كتب الفلاسفة الإسلاميين هي آراء أرسطو وسيمر عليك بعض منها.

وقد سميت مدرسة أرسطو تاريخيا باسم المدرسة المشّائية وأتباعها باسم المشائيين؛ لأن أرسطو كان يدرس تلاميذه وهو يمشي وتميزت باعتمادها الدليل العقلي في الوصول إلى نتائجها، ومن أتباع هذه المدرسة الفارابي وابن سينا وابن رشد.

وقد ظهرت مدرسة أخرى مشهورة باسم الإشراقيين تعتمد إضافة على البرهان على تصفية القلوب والتصوف لتشرق بها المعارف ويقال إنهم أتباع أفلاطون وحجر الأساس في هذه المدرسة هو السهروردي المقتول.

## الدرس الرابع – المذهب السوفسطائي

في عهد سقراط ظهرت طائفة تنكر الحقائق وتشكك فيها سموا باسم السوفسطائيين– وهم طائفة احترفوا تعليم الناس الخطابة وفنون الجدل والإقناع وتربية المحامين للمحاكم– كانت تدور عقائدهم على إنكار الحقائق الخارجية وأن كل شيء تابع لمقياس الإنسان فما تراه حقا يراه غيرك باطلا وما تراه خيرا وفضيلة يراه غيرك شرا ورذيلة، وأن المعرفة العقلية لا قيمة لها وأن المعرفة الحسية كثيرا ما تخطئ وقد ترى الشيء مستقيما ويراه غيرك أعوج فهكذا أنكروا الدين والإله والأخلاق وقوانين الدولة وكل شيء وأحدثوا فوضى عارمة واعتمدوا أسلوب المغالطة حتى صارت كلمة السفسطة اسما على المغالطات كمن ينظر إلى فرس منقوش على جدار ويقول: هذا فرس– وكل فرس صاهل– فهذا صاهل!.

ومن أشهر السوفسطائيين: بروتاغوراس وغورجياس وبروديقوس وهيباس.

قال الشيخ الإمام: فمن الناس من صار في طرفي نقيض فحكى عن بعض السوفسطائية أنه جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة في نفسها يوافقها الاعتقاد تارة ويخالفها أخرى بل جعل الحق في كل شيء ما اعتقده المعتقد وجعل الحقائق تابعة للعقائد، وهذا القول على إطلاقه وعمومه لا يقوله عاقل سليم العقل وإنما هو من جنس ما يحكى أن السوفسطائية أنكروا الحقائق ولم يثبتوا حقيقة ولا علما بحقيقة وأن لهم مقدّما يقال له: سوفسطا كما يذكره فريق من أهل الكلام ( ظن بعض أهل الكلام أن السوفسطائيين نسبوا لرجل اسمه سوفسطا وهذا لا واقع له ).

وزعم آخرون أن هذا القول لا يعرف أن عاقلا قاله ولا طائفة تُسمى بهذا الاسم وإنما هي كلمة معربة من اللغة اليونانية ومعناها: الحكمة المموهة يعنون الكلام الباطل الذي قد يشبه الحق كما قد يتخيله الإنسان لفساد عقله أو مزاجه أو اشتباه الأمر عليه وجعلوا هذا نوعا من الكلام والرأي يعرض للنفوس لا أنه صنف من الآدميين . مجموع الفتاوى– ج19– ص75.

وقال أيضا: ويقال إن طائفة تسمى السوفسطائية أنكرت الحقائق ولم تقر بشيء مما تحسه أو تعقله وهذا لا يمكن أن تعيش عليه أمة من الأمم مدة من الزمان فإن الناس إن لم يعرف بعضهم بعضا ويميز الشخص منهم بين غيره وبين نفسه وبين يومه وأمسه ومأكوله ومشروبه وبين زوجته وولده وغير زوجته وولده وبين ثوبه وثوب غيره وكلامه وكلام غيره ونحو ذلك وإلا كان مجنونا بل أكثر المجانين لا بد لهم من نوع تمييز كما للبهائم تمييز فكيف يتصور أن يكون في الوجود طائفة تنكر كل شيء ولا تقر بثبوت شيء، وإنما السفسطة حال تعرض لبعض الناس فيجحد فيها بعض الحقائق ويلبس الحق بالباطل.

وقيل: إن السفسطة كلمة معربة من اليونانية وإن أصلها سوفسطا أي حكمة مموهة وغيرت بالتعريب كسائر ما عربته العرب من ألفاظ العجم ولا ريب أن في الناس من يسفسط في بعض الأمور فيجحد الحق بعدما تبين، أو يجحد علمه به، أو يقر ببعضه دون بعض، أو يجعل الحقائق تبعا للعقائد أي ما يعتقده هو فيقال السوفسطائية أربعة أقسام:

قسم يجحد الحقائق، وقسم يجحد العلم بها، وقسم متجاهل لا أدرية واقفة، وقسم جاعل الحقائق تبعا للعقائد. فهذه الأقسام الأربعة لا توجد في غالب في كثير من الأمور ( عبارة مضطربة لعلها فهذه الأقسام الأربعة توجد غالبا في كثير من الأمور ) : إما أن ينفي الحق الثابت، أو ينكر علمه به ويقول ما أعرفه، أو يقف في وجوده وفي علمه به، أو يجعل الحقائق تبعا لما يعتقده. تلخيص الاستغاثة- ج1-ص178-179.

## الفرق بين الفلسفة والكلام والمنطق والمناظرة

أما علم المنطق فهو يبحث عن صياغة التعريف والدليل بشكل عام فهو لا يبحث عن تعريف معين أو دليل في علم معين وإنما يبحث في التعاريف والأدلة كقالب كلي كيف يمكن أن نصوغ تعريفا ودليلا صحيحا.

وأما علم المناظرة فهو يعلمك الأساليب والوسائل التي تدافع بها عن تعريفك الذي تبنيته أو دليلك الذي اعتمدته وكيف تهاجم كلام خصمك وتثبت قولك. ومسائل المنطق والمناظرة واضحة متميزة عن الفلسفة والكلام لا تكاد تشتبه.

وأما علم الكلام فهو يبحث في العقائد الدينية من حيث إثباتها بدليلها فالفرق بينه وبين علم الفلسفة هو:

1- المتكلم ينطلق من وجهة نظر دينية بحتة فعلمه مبني على خدمة الدين بينما الفيلسوف ينطلق من البحث العلمي الحر ولا يبالي خالف الدين أم لم يخالف بينما المتكلم لا يستطيع أن يخالف قطعيات الدين ( باعتقاده ).

2- الأصل في علم الكلام أن يقتصر في مسائله على ما يخدم غرضه وهو حماية المعتقدات الدينية ورد الشبه عنها ولا يبحث إلا ما له تعلق بذلك من المسائل الخادمة لهذا الغرض بينما بحث الفيلسوف لا يقتصر على ذلك فمجال عمله من هذه الجهة أوسع.

وبعد فإن كتب علم الكلام العالية متضمنة للفلسفة ولأبحاث الوجود وأحواله، وغرضها من ذلك إما الاستعانة بتلك الأبحاث على غرضهم من الدفاع عن العقائد الدينية بالأسلوب العقلي وإما الرد على الفلاسفة فيما ذهبوا إليه.

وبين المتكلمين والفلاسفة صراع قديم وردود فيما بينهم.

ثم إن المتكلمين ينقسمون على حسب الاعتقاد الديني إلى فرق عرفت بأسماء أئمتها كالأشعرية والمعتزلة، بينما الفلاسفة لا يصنفون هكذا وإنما ينقسمون إلى مذاهب مختلفة فينقسمون إلى مشائيين أتباع مدرسة أرسطو وإشراقيين أتباع مدرسة أفلاطون واليوم صار للفلاسفة مدارس متعددة حديثة ينتسب لآرائها هذا الفليسوف أو ذاك.

## الدرس الخامس- المفهوم والمصداق

المفهوم: المعنى الحاصل في الذهن.

المصداق: ما ينطبق عليه المفهوم.

فمثلا إذا سمعتَ لفظ عسل فسيتبادر إلى ذهنك تلك المادة الذهبية الحلوة التي تخرج من بطون النحل، فهذا هو مفهوم العسل، وأما نفس العسل الخارجي الذي يمكن أن تتذوقه فهذا مصداقه الذي انتزع منه ذلك المفهوم، فالمصاديق هي التي تنتزع منها المفاهيم الذهنية أي هي التي تأتي منها معلوماتنا.

## المفهوم الكلي والجزئي

المفهوم قد يكون كليا يصدق على كثير كالعسل الذي يصدق على هذا العسل وذاك.

وقد يكون جزئيا لا يصدق إلا على واحد كمفهوم زيد فإنك إذا سمعت لفظ زيد فهمت منه معنى هو شخص واحد معين.

## المصداق الحقيقي والإضافي

المفهوم الواحد قد يكون له مصداقان: أحدهما جزئي حقيقي، والآخر كلي إضافي، وذلك كما في الأجناس بالنسبة لأنواعها وأفرادها، كالحيوان فمفهومه هو: جسم نام حساس متحرك بالإرادة، ومصداقه زيد وهذا الفرس وهذا الأسد ونحوه من الأفراد، ومصداقه أيضا أنواعه أي الإنسان والفرس والأسد ونحوها.

## المصداق الخارجي والمصداق الذهني

المصداق قد يكون خارجيا وقد يكون ذهنيا، فالمصداق الخارجي هو تلك المشخصات الحقيقية الموجودة في العالم الخارجي كزيد وعمرو وهند فإنهم مصاديق لمفهوم الإنسان الكلي.

والمصداق الذهني هو الذي لا يكون له في نفسه تحقق في الخارج كالعدم فإن له مفهوما ومعنى نفهمه بعقولنا فأين مصداقه؟

الجواب: في الذهن كعدم زيد وكعدم عمرو وعدم جبل من ذهب.

فالمصداق هو كل ما ينطبق عليه المفهوم ولو كان لا وجود له في الخارج.

## المعقول الأولي والمعقول الثانوي

والمفاهيم الكلية- لا الجزئية- تسمى المعقولات وتنقسم إلى قسمين:

أولا: معقول أولي وهو: الذي لمصداقه وجود حقيقي في الخارج.

كالإنسان فإنه مفهوم ومعقول أولي لأن لمصاديقه من زيد وعمرو وهند وجود حقيقي في الخارج.

وكالبياض فإنه مفهوم ومعقول أولي ومصاديقه موجودة في الخارج كبياض الحائط والثوب.

ثانيا: معقول ثانوي وهو: الذي ليس له وجود حقيقي في الخارج. ويسمى بالاعتباري.

كالكلي فإن له مفهوما هو: ما يصدق على كثيرين، وأين مصاديقه ؟ هي قطعا ليست الأفراد الخارجية كزيد وعمرو وهند لأنها جزئيات، وإنما مصاديقه الإنسان والفرس والكتاب والجبل ونحوها.

وإذا لاحظنا مفهوم الإنسان نجده مفهوما ذهنيا لأن الإنسان الكلي الذي يصدق على كثيرين لا وجود له في الخارج لأنه لا وجود في الخارج إلا للجزئيات، وكذا قل في الفرس والكتاب والجبل، فالذهن البشري نظر إلى جزئيات الإنسان ( زيد وعمرو وهند.. ) فانتزع منها مفهوما عاما هو الإنسان، ونظر إلى جزئيات الكتاب ( هذا الكتاب المشخص وذاك الكتاب ... ) فانتزع منها مفهوما عاما هو الكتاب، فحصل في الذهن مفهومان ومعقولان أوليان ( الإنسان والكتاب ) ثم نظر إليهما محاولا أن يستخلص منهما مفهوما جامعا شاملا لها فوجد أنهما كليان فانتزع مفهوم الكلي من الإنسان والكتاب الذهنيين، فلهذا كان الكلي معقولا ثانويا.

والمعقولات الثانوية منها ما يبحث عنه في المنطق كالكلي والجنس والفصل والخاصة والعرض العام وتسمى معقولات ثانية منطقية، ومنها ما يبحث عنه في الفلسفة كالوجود والواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول.

بعبارة أخرى إن المعقولات تارة تقبل الحمل على الأعيان الخارجية، وتارة لا تقبل الحمل على الأعيان الخارجية وإنما تحمل على المفاهيم والصور الذهنية.

مثال الحالة الأولى الإنسان فإنه يحمل على زيد وعمرو فيقال: زيد إنسان، وعمرو إنسان.

ومثال الحالة الثانية الكلي، فإنه لا وجود له في الخارج، وإنما يحمل على المفاهيم الذهنية نحو الإنسان كلي. أي صورة الإنسان الموجودة في الذهن تتصف بالكلية، لا أن مصاديق الإنسان وأفراده الخارجية تتصف بالكلية.

فما كان من قبيل الثاني يسمى بالمعقولات الثانية المنطقية لكون البحث فيه إنما يكون في علم المنطق.

وما كان من قبيل الأول- أي المفاهيم التي تحمل على الأعيان الخارجية- ينقسم إلى قسمين:

1- مفاهيم تأتي للذهن بواسطة الحواس كالإنسان والبياض. وهي المعقولات الأولية.

2- مفاهيم لا تأتي للذهن بواسطة الحواس مباشرة لأنه ليس لها وجود حقيقي في الخارج وإنما ينتزعها الذهن بالمقارنة ومشاهدة العلاقة بين الأشياء الخارجية كالعلية والمعلولية فإنه حينما نشاهد النار وهي موجود حقيقي خارجي جوهري

ونشاهد أثرها وهو الحرارة وهي موجود حقيقي خارجي عرضي يقوم بالنار ونتنبه للعلاقة بين النار والحرارة ونلاحظ أن الحرارة متوقفة على النار نثبت هذه العلاقة بين النار والحرارة، وهي المعقولات الثانية الفلسفية.

فالفرق بين هذه المفاهيم والتي قبلها أن الأولى لها مصاديق مباشرة محسوسة لا تحتاج إلى جهد ذهني واعتبار عقلي، بينما الثانية ليس لها مصاديق مستقلة وإنما نفس النار التي هي من المفاهيم الأولى ننتزع منها وصف العلية فنقول: النار علة، وننتزع للحرارة وصف المعلولية فنقول: الحرارة معلولة.

فالمعقولات الأولية مصاديقها محسوسة إما بالحس الظاهر وإما بالحس الباطن كما يحس الإنسان بالألم والخوف والجوع وهي إما جوهر وإما عرض.

وأما المعقولات الثانية الفلسفية فهي مدركة بالعقل لا بالحس فلا وجود لها لا بالحس الظاهر ولا بالحس الباطن، بمعنى أننا يمكننا أن نقول النار موجودة والحرارة موجودة ولكن لا يمكننا أن نقول العلية موجودة في الخارج، فليست هي جزءا من العالم الخارجي وإنما هي اعتبار ذهني نصف به علاقة الموجودات الخارجية بعضها ببعض فلا هي جوهر ولا هي عرض.

ولكن هذا الاعتبار هو اعتبار حقيقي له حكم حقيقي وليس هو اعتبار فرضي وهمي كفرض الخمسة زوجا.

## الحمل الأولي والحمل الشائع

تارة نحكم على مفهوم اللفظ وتارة نحكم على مصداقه.

مثال الأول: الإنسان كليٌّ، فهنا حملنا الكلي على الإنسان وحكمنا به عليه، وأردنا أن مفهوم الإنسان من حيث هو مفهوم ذهني يتصف بالكليه لصدقه على كثيرين، ولم نرد أن الإنسان الخارجي ممثلا بزيد وعمرو كلي لأنه باطل. ويسمى هذا الحمل بالحمل الأولي.

ومثال الثاني قوله تعالى: إن الإنسان لفي خسر. فالحكم هنا منصب على الأفراد الخارجية أي زيد وعمرو فالإنسان ذكر على أنه وسيلة وآلة وعنوان لملاحظة أفراده لا أنه المقصود بالحكم إذْ ليس المقصود أن مفهوم الإنسان الذهني وهو الحيوان الناطق هو الذي في خسر وخسارة. ويسمى هذا الحمل بالحمل الشائع.

فالحكم الأول منظور فيه إلى المفهوم، والثاني منظور فيه إلى المصداق.

واعلم أنه تارة يصدق الحكم بالنظر إلى المفهوم والمصداق معا كما نقول: الإنسان: حيوان ناطق، فمفهوم الإنسان هو حيوان ناطق، وزيد وعمرو وبكر حيوانات ناطقة أيضا لأنه يصح أن تقول: زيدٌ حيوان ناطق، وكما تقول الكلمة: قول مفرد، فمفهوم الكلمة هو هذا، ومصداقها من زيد ويضرب وهل هو كذلك.

ومن هنا قد يثبت النقيضان لشيء واحد لكن بجهة مختلفة لاختلاف الحمل فنقول مثلا: الإنسان كلي ونعني به مفهومه، ونقول الإنسان ليس بكلي ونعني به أفراده.

## الدرس السادس- مفهوم الوجود

مفهوم الوجود الذي يراد به التحقق والثبوت في قبال العدم مفهوم بديهي كلي مشترك بين الموجودات.

وهل الاشتراك فيه من قبيل الاشتراك اللفظي أو من قبيل الاشتراك المعنوي ؟

قبل البدء في الجواب نقول: إن الاشتراك اللفظي يعني أن لفظا واحدا موضوع لعدة معان كل معنى منها يغاير المعنى الآخر مثل لفظ العين فهو يطلق على الباصرة والجارية والذهب والفضة، فلم يوضع اللفظ لمعنى واحد عام يشترك فيه الجميع.

والاشتراك المعنوي يعني أن لفظا واحدا موضوع لمعنى واحد ولكنه عام وكلي وله مصاديق متعددة كالإنسان فإنه موضوع للدلالة على الحيوان الناطق وله مصاديق كزيد وعمرو وهند.

فحينما يقال: الذهب عين، والفضة عين ليس بين العينين اشتراك سوى باللفظ، ولكن إذا قيل زيد إنسان وعمرو إنسان كانت الإنسانية معنى مشتركا بين الاثنين.

والمشترك اللفظي موضوع بوضع متعدد لكل معنى وضعٌ على حدة، بخلاف المشترك المعنوي فإنه موضوع بوضع واحد.

فإذا علم هذا فإذا قيل: الله موجود، والإنسان موجود، والقمر موجود فهل لفظ الوجود يقال على الجميع بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي ؟

الجواب: بالاشتراك المعنوي وإلا لما صح تقسيم الوجود إلى واجب وممكن وقديم وحادث فإن التقسيم يقتضي قدرا مشتركا بينهما كما يقال: الكلمة: اسم وفعل وحرف فإن الثلاثة تشترك في أنها قول مفرد.

فإذا أردنا أن نصوغ السؤال بعبارة أخرى نقول: هل الوجود له معنى واحد تشترك فيه الموجودات أو له معنى متعدد؟

الصواب هو أن له معنى واحدا، وقيل: بل له معنى متعدد فمعناه في الواجب غير معناه في الممكن.

وهنا سؤال آخر وهو: هل الاشتراك المعنوي بين الموجودات في معنى الوجود من قبيل التواطء أو من قبيل التشكيك ؟

وقبل الجواب نوضح ما المقصود بالتواطء والتشكيك.

فالتواطء هو أن تشترك الأفراد في المعنى بلا تفاضل فيه بينها، والتشكيك أن تشترك الأفراد في المعنى مع تفاضل فيه بينها.

مثال التواطء: الإنسانية مشتركة بين زيد وعمرو وبكر بلا تفاضل بينهم فيها فليست الحيوانية الناطقية في أحدهم بأقوى منها في الآخر.

ومثال التشكيك: النور فإن النورية مشتركة بين ضوء المصباح والشمس لكن في الشمس أقوى وأتم بمراحل منها في المصباح. فإذا علم هذا اتضح أن الوجود مشكك فإنه في الواجب أكمل وأتم منه في الممكن.

فالاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي يدور حول نفس مفهوم اللفظ من حيث تعدده أو وحدانيته.

وأما تواطء المعنى وتشككه فينظر فيه إلى صدق ذلك المفهوم على الأفراد بمعنى أن حصول المعنى في الأفراد إما أن يكون متساويا فهو المتواطئ أو متفاضلا فهو المشكك.

قال الشيخ الإمام: ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه ( على الله تعالى ) وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ( التواطء الخاص هو ما ذكرناه من قبل وهو أن تتساوى الأفراد في المفهوم العام، وفي قباله التشكيك الذي هو أن تتفاضل أفراده في المفهوم العام، أما التواطء العام فيراد به الاشتراك المعنوي فيشمل التواطء الخاص والتشكيك، فالمشكك قسم من المتواطئ العام، وقسيم للمتواطئ الخاص ) ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض.

لكن التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا كليا بينهما فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن ( ظن البعض أنه لا بد أن يكون ذلك المشترك موجودا في الخارج ليصح انتزاع مفهوم الوجود العام وهو وهم لا محالة ) وذلك مورد التقسيم تقسيم الكلي إلى جزئياته ( التقسيم نوعان تقسيم الكلي إلى جزئياته وهو تقسيم المفهوم الكلي إلى مصاديقه وضابطه أن يصح الإخبار بالمقسم عن الأقسام كتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف فيصح أن نخبر ونقول: الاسم كلمة مثلا، ومن هذا القبيل تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، والتقسيم الآخر هو تقسيم الكل إلى أجزائه وهو تحليل الشيء إلى مكوناته وضابطه أنه لا يصح الإخبار بالمقسم عن الأقسام مثل تقسيم الكلام إلى اسم وفعل وحرف فلا يصح أن يقال: الاسم كلام، وكتقسيم الكرسي إلى خشب ومسامير وغراء ) إذا قيل الموجود ينقسم إلى واجب وممكن فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كليا مشتركا بينهما.

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته. الرد على المنطقيين – ص 155.

وقال: وآخرون توهموا أنه إذا قيل الموجودات تشترك فى مسمى الوجود لزم التشبيه والتركيب ( التشبيه لاشتراك الواجب والممكن في مفهوم الوجود فيقتضي تشبيه الخالق الواجب بالمخلوق الممكن، والتركيب لأن اشتراكهما في الوجود يقتضي وجود شي آخر يحصل به التمايز بينهما فيقتضي تركب الواجب من القدر المشترك والقدر المختص ) فقالوا لفظ الوجود مقول بالإشتراك اللفظي فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث ونحو ذلك من أقسام الموجودات.

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك فى مسمى الوجود لزم أن يكون فى الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه وزعموا أن فى الخارج عن الأذهان كليات مطلقة مثل: وجود مطلق وحيوان مطلق وجسم مطلق ونحو ذلك، فخالفوا الحس والعقل والشرع وجعلوا ما في الأذهان ثابتا في الأعيان وهذا كله من أنواع الاشتباه. التدمرية– ص 108.

## الدرس السابع – الوجود والماهية

اعلم أن لفظ الوجود له معنيان:

الأول: هو الثبوت والتحقق المقابل للعدم، وهذا هو الوجود المطلق الذي هو مفهوم بديهي كلي اعتباري لا وجود له في الخارج.

الثاني: هو الحقيقة الثابتة في الخارج أي الموجودات الخاصة مثل الإنسان والحيوان وكل الموجودات، فهذه المصاديق هي منشأ انتزاع المعنى الأول فإن العقل ينظر إلى كل هذه الموجودات فينتزع منها مفهوما عاما يشملها كلها لا وجود له إلا في الذهن.

وكذا الماهية لها معنيان أيضا:

الأول: ما يقال في جواب ما هو أي الصورة الكلية التي ترتسم في الذهن من الشيء كماهية الإنسان أي مفهوم الحيوان الناطق المتصور في الذهن.

الثاني: ما به الشيء هو هو بالفعل أي الحقائق الموجودة في الخارج. كالإنسان الحقيقي الفعلي الموجود في الخارج.

فالماهية الأولى ذهنية وهي منتزعة من الماهية الخارجية.

والآن علينا أن ننظر لما في الخارج ولما في الذهن:

فما في الخارج شيء واحد لا اثنان سواء سميته وجودا أو ماهية ولذلك قالوا وجود الشيء عين ماهيته في الخارج.

وأما في الذهن فإن العقل ينظر لزيد وعمرو وبكر فينتزع مفهوما كليا هو ماهية الإنسان، وينتزع من نفس المصاديق مفهوما ذهنيا آخر يسميه الوجود أي الثبوت ثم يصنع قضية: الإنسان موجود، والتي تعني أن أفراد الحيوان الناطق لها تحقق في الخارج.

قال الشيخ الإمام: وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي: ما يرتسم في النفس من الشيء، والوجود هو: نفس ما يكون في الخارج منه، وهذا فرق صحيح، فإنَّ الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه، وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل.

ومعلوم أن لفظ الماهية يراد به ما في النفس، والموجود في الخارج، ولفظ الوجود يراد به بيان ما في النفس، والموجود في الخارج.

فمتى أريد بهما ما في النفس فالماهية هي الوجود.

وإن أريد بهما ما في الخارج فالماهية هي الوجود أيضا.

وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالآخر ما في الوجود الخارج فالماهية غير الوجود. الرد على المنطقيين– ص 67.

## تعدد الوجود

وهنا سؤال وهو هل الوجود حقيقة واحدة أو هو متعدد ؟

قلنا: ماذا تقصد بالوجود أهو المطلق فذاك مفهوم ذهني واحد أو الحقيقة الثابتة في الخارج فهو متعدد بلا ريب، وليس في الخارج وجود هو مشترك بين الماهيات هو نفسه في هذا وهو نفسه في هذا بل لكل ماهية وجود يخصها فالوجود متعدد بتعدد الموجودات. وبعضهم ظنّ أن هنالك شيئا آخر في الخارج هو الوجود المطلق فظن أن لذلك المفهوم الذهني الذي يعني التحقق مصداق موجود في الخارج مغاير لوجود المشخصات والأفراد وهذا وهم.

## زيادة الوجود

طرح الفلاسفة والمتكلمون مسألة زيادة الوجود وهي عندهم من المسائل المهمة وخلاصة ما فيها هو:

هل وجود الشيء زائد على ماهيته أو عين ماهيته ؟

والجواب: إن كان المقصود هو أن الذهن يتحصّل من الواقع الخارجي على شيئين: أحدهما مفهوم الوجود المشترك العام، والثاني هو المعنى المختص بذلك الشيء، بأن يلاحظ الإنسان والحيوان والنبات الموجودة في الخارج فينتزع مفهوما عاما يسميه الوجود الذي هو الثبوت والتحقق، ثم ينتزع مفهوما خاصا هو الإنسان ومفهوما آخر هو الحيوان ومفهوما آخر هو النبات ويسميها ماهيات ويحمل الوجود عليها كأن يقول: الإنسان موجود، فلا ريب ولا شك أن الوجود زائد على الماهية بهذا المعنى أي أن المفهوم من الإنسان غير المفهوم من كلمة الوجود فإن الكلمة الأولى تعني الحيوان الناطق والكلمة الثانية تعني الثبوت والتحقق. وإن كان يقصد بها أنه في الخارج توجد ماهية ووجود فهذا لا واقع له.

وهم يقولون المذاهب ثلاثة: أولا: الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن معا وينسب لجمهور المتكلمين.

ثانيا: الوجود زائد على الماهية في الممكن وعينه في الواجب وهو قول الفلاسفة.

ثالثا: الوجود عين الماهية في الواجب والممكن وهو قول الجمهور.

قال الشيخ الإمام: وهذه العبارات بناء على قولهم: إن الوجود يعرض للماهية الممكنة فإن للناس ثلاثة أقوال:

قيل: إن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن كما يقول ذلك أبو هاشم وغيره وهو أحد قولي الرازي وقد يقوله بعض النظار من أصحاب أحمد وغيرهم. ( لم يذكر هنا القول الثالث الذي هو للفلاسفة).

وقيل: بل الوجود في الخارج هو الحقيقة الثابتة في الخارج ليس هناك شيئان وهذا قول الجمهور من أهل الإثبات وهذا قول عامة النظار من مثبتة الصفات من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم لكن ظنّ الشهرستاني والرازي والآمدي ونحوهم أن قائل هذا القول يقول إن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي ونقلوا ذلك عن الأشعري وغيره ( أي ظن الرازي وغيره أن القائل بأن وجود كل شيء عين ماهيته يلزمه أن يقول بالاشتراك اللفظي ولهذا نسبوا القول بالاشتراك اللفظي للأشعري واشتهرت هذه النسبة في الكتب ) وهو غلط عليهم فإن أصحاب هذا القول هم جماهير الخلق من الأولين والآخرين وليس فيهم من يقول بأن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي إلا طائفة قليلة وليس هذا قول الأشعري وأصحابه بل هم متفقون على أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث واسم الوجود يعمهما.منهاج السنة النبوية–ج 8 ص32.

## الدرس الثامن- العدم

العدم معقول ثانوي ينتزع العقل مصاديقه من الذهن وذلك بأن يلاحظ الموجودات ثم يلاحظ انتفائها فيلاحظ عدم زيد وعدم جبل من زئبق وعدم شريك الباري ثم من تصور هذه الأشياء في الذهن ينتزعا مفهوما كليا يسمى العدم ويعني اللاوجود واللاثبوت وهو مفهوم بديهي لا مصداق له في الخارج.

ويسمى العدم المضاف إلى شيء بالعدم المضاف كعدم زيد وعدم السمع.

وأما العدم غير المضاف لشيء فيسمى العدم المطلق.

وينقسم المعدوم إلى قسمين:

أولا: معدوم ممكن الوجود كعدم جبل من زئبق.

ثانيا: معدوم ممتنع الوجود كعدم شريك الباري فإنه يستحيل وجوده.

## العدم عند المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى أن المعدومات الممكنة ثابتة ولكنها ليست موجودة، فعندهم أن الثبوت أعم من الوجود فقد يكون الشيء غير موجود في الخارج ولكنه ثابت أي له ثبوت وتحقق قبل وجوده.

وهو كلام يصعب حتى تصوره ولكنهم اضطروا إليه لشبهة طرأت عليهم وهي:

أن الله تعالى يعلم الأشياء قبل أن يوجدها والعلم بالشيء يستدعي ثبوته حتى يتعلق العلم به فلو كان المعدوم ليس بثابت لما تعلق العلم به.

ومعنى الثابت عندهم هو: ما يمكن أن يخبر عنه أو ما يمكن أن يعلم.

فالمعدوم شيء من الأشياء لإمكان العلم به والإخبار عنه.

فالشيء أعم من الموجود فقد يكون الشيء معدوما وقد يكون موجودا، والثابت يشمل الموجود والمعدوم الممكن، ولهذا فرقوا بين الماهية والوجود في الخارج فالماهيات كماهية الإنسان والحيوان والنبات لها ثبوت في نفسها ثبوت حقيقي خارج الذهن ثم يعرض عليها الوجود فتوجد.

فتلخص من كلامهم أن هنالك وجودا وأن هنالك عدما محضا لا شيئيّة له وأن هنالك ثبوتا هو محل ظهور الممكنات.

وكلامهم هذا خلاف الضرورة القاضية بأن الوجود والعدم متناقضان لا واسطة بينهما.

قال الإمام: وشبهتُه ( أي ابن عربي وكذا المعتزلة في جعل المعدوم شيئا ثابتا والتفريق بين الوجود والثبوت ) ثبوتُها ( أي أعيان الممكنات المعدومة ) في علم الحقّ، ولا يلزم من علم الحقّ بها ثبوتُها في نفسها ولا وجودُها. جامع المسائل -ج4- 419.

وقال: إذ قد إتفقوا على أن الممتنع ليس بشيء، و إنما النزاع فى الممكن، وعمدة من جعله شيئا إنما هو لأنه ثابت فى العلم. مجموع الفتاوى- ج8- ص 183.

وقال: فهذا ونحوه فيه علم الله بالأشياء قبل كونها وكتابته إياها وإخباره بها وذلك غير وجود أعيانها لأنها لا توجد أعيانها حتى تخلق، ومن لم يفرق بين ثبوت الشيء فى العلم والكلام والكتاب وبين حقيقته فى الخارج وكذلك بين الوجود العلمي والعيني عظم جهله وضلاله.

وأهل العلم قد أعظموا النكبة على من يقول المعدوم شيء ثابت فى الخارج، وإن كان لهؤلاء شبهة عقلية لكونهم ظنوا أن تميزه فى العلم والإرادة يقتضي تمييزه فى الخارج فإنهم أخطأوا فى ذلك.

والتحقيق الفرق بين الثبوت العلمي والعيني، وأما وجود الأشياء قبل خلقها فهذا أعظم فى الجهل والضلال. مجموع الفتاوى-18-ص 370.

## الدرس التاسع– جعل الماهيات

طرح سؤال في علم الفلسفة والكلام هو: هل يتعلق الجعل – أي الإيجاد والخلق– بالماهية أو بالوجود ؟

فذهب الفلاسفة وطوائف من المتكلمين إلى أن الماهيات غير مجعولة أي غير مخلوقة.

توضيحه:

إن الماهية تعبر عن ذاتيات الشيء وتلك الذاتيات ثابتة للذات بلا فاعل بمعنى أن الإنسان ما دمنا قد فرضناه إنسانا فالحيوانية والناطقية ثابتان له بلا فاعل وهذا لا ينافي أنه في وجوده يحتاج إلى فاعل.

وإذا قلنا: إن الناهقية أمر ضروري الثبوت للحمار فنعني أن الحمار ما دامت ذاته باقية فالناهقية ثابتة له وهذا لا يتنافى مع كون الحمار يحتاج في وجوده إلى علة.

وإذا أخذنا أي موجود وقسناه إلى ذاتياته فهي ضرورية له وهي غير مجعولة.

فليس القصد هو إنكارنا احتياج الإنسان والحمار وغيرهما في وجودهما إلى الخالق فهذا باطل ولكنا قصدنا أن ذاتيات الشيء ثابته له لا يتعلق بها الإيجاد.

فالماهية من حيث هي موجودة مجعولة مخلوقة للباري ولكنها من حيث هي في ذاتها غير مجعولة.

ولهذا يقول ابن سينا: ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها. أي هو لم يخلق ماهية المشمش وإنما أوجد المشمش.

هذا تقرير مذهبهم وهو كما ترى مبني على التفريق بين الماهية والوجود في الخارج فكأنهم تصوروا أن الماهية لها نوع ثبوت في نفسها ثم عرض لها الوجود، فهي بمنزلة ثوب مخبأ في صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه!

قال الشيخ الإمام: وقد تنازع الناس في الماهيات هل هي مجعولة أم لا وهل ماهية كل شيء زائدة على وجوده كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين الصواب في ذلك وأنه ليس إلا ما يتصور فى الذهن ويوجد في الخارج.

فإن أريد بالماهية ما يتصور فى الذهن وبالوجود ما في الخارج أو بالعكس فالماهية غير الوجود إذا كان ما في الأعيان مغايرا لما في الأذهان.

وإن أريد بالماهية ما في الذهن أو الخارج أو كلاهما، وكذلك بالوجود، فالذي في الخارج من الوجود هو الماهية الموجودة في الخارج، و كذلك ما في الذهن من هذا هو هذا ليس في الخارج شيئان.

وهو سبحانه علّم ما فى الأذهان و خلق ما في الأعيان و كلاهما مجعول له لكن الذي في الخارج جعله جعلا خلقيا والذي في الذهن جعله جعلا تعليميا فهو الذي خلق الإنسان من علق و هو الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم. مجموع الفتاوى– ج 16– ص 265.

وقال: فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرا زائدا على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدا على ذلك.

وأولئك يقولون: الوجود قدر زائد على الماهية، ويقولون الماهيات غير مجعولة، ويقولون وجود كل شيء زائد على ماهيته، ومن المتفلسفة من يفرق بين الوجود والواجب والممكن فيقول: الوجود الواجب عين الماهية. وأما الوجود الممكن فهو زائد على الماهية.

وشبهة هؤلاء ما تقدم من أن الإنسان قد يعلم ماهية الشيء ولا يعلم وجوده، وأن الوجود مشترك بين الموجودات، وماهية كل شيء مختصة به.

ومن تدبر تبين له حقيقة الأمر فإنا قد بيّنا الفرق بين الوجود العلمي والعيني، وهذا الفرق ثابت في الوجود والعين والثبوت والماهية وغير ذلك فثبوت هذه الأمور فى العلم والكتاب والكلام ليس هو ثبوتها في الخارج عن ذلك ( أي الخارج عن الأمور الثلاثة المذكورة أي أن ثبوتها في العلم وهو الوجود الذهني، وفي الكتاب وهو الوجود الكتبي الخطي الموجود في الكتب، والكلام وهو الوجود اللفظي ليس هو وجودها الخارجي الحقيقي الفعلي ) وهو ثبوت حقيقتها وماهيتها التي هي هي،والإنسان إذا تصوّر ماهية فقد علم وجودها الذهني،ولا يلزم من ذلك الوجود الحقيقي الخارجي.

فقول القائل: قد تصورت حقيقة الشيء وعينه ونفسه وماهيته وما علمت وجوده؛ حصل وجوده العلمي وما حصل وجوده العيني الحقيقي، ولم يعلم ماهيته الحقيقية ولا عينه الحقيقية ولا نفسه الحقيقية الخارجية، فلا فرق بين لفظ وجوده ولفظ ماهيته الا أن أحد اللفظين قد يعبر به عن الذهني والآخر عن الخارجي فجاء الفرق من جهة المحل لا من جهة الماهية والوجود. ( فهذا جواب عن الشبهة الأولى وهي أن الإنسان قد يعلم ماهية الشيء ولا يعلم وجوده )

وأما قولهم: إن الوجود مشترك والحقيقة لا اشتراك فيها، فالقول فيه كذلك؛ فإن الوجود المعين الموجود في الخارج لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة المعينة الموجودة في الخارج لا اشتراك فيها. وإنما العلم ( أو العقل ) يدرك الموجود المشترك كما يدرك الماهية المشتركة، فالمشترك ثبوته في الذهن لا في الخارج وما في الخارج ليس فيه اشتراك ألبتة، والذهن إن أدرك الماهية المعينة الموجودة في الخارج لم يكن فيها اشتراك وإنما الاشتراك فيما يدركه من الأمور المطلقة العامة وليس في الخارج شيء مطلق عام بوصف الإطلاق والعموم وإنما فيه المطلق لا بشرط الإطلاق وذلك لا يوجد في الخارج إلا معينا ( أي إذا نظرنا لماهية كالإنسان ولاحظناه بشرط الإطلاق والكلية فلا وجود له في الخارج لأن ما في الخارج لا يكون إلا معينا، وإذا لاحظناه لا بشرط الإطلاق أي لم نشترط فيه ذلك فإنه يكون موجودا في الخارج بوجود جزئياته من زيد وعمرو )

فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له الوجود الذهني والعلمي. وما من شيء إلا له هذان الثبوتان فالعلم يعبر عنه باللفظ ويكتب اللفظ بالخط فيصير لكل شئ أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الاذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان؛ وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي.

ولهذا كان أول ما أنزل الله على نبيه سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق. ذكر فيها النوعين فقال: اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق فذكر جميع المخلوقات بوجودها العيني عموما ثم خصوصا فخص الإنسان بالخلق بعد ما عم غيره ثم قال: اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم فخص التعليم للإنسان بعد تعميم التعليم بالقلم،

وذَكرَ القلم؛ لأن التعليم بالقلم هو الخط وهو مستلزم لتعليم اللفظ فإن الخط يطابقه وتعليم اللفظ هو البيان وهو مستلزم لتعليم العلم؛ لأن العبارة تطابق المعنى فصار تعليمه بالقلم مستلزما للمراتب الثلاث: اللفظي، والعلمي، والرسمي، بخلاف ما لو أطلق التعليم أو ذكر تعليم العلم فقط لم يكن ذلك مستوعبا للمراتب.

فذكر فى هذه السورة الوجود العيني والعلمي وأن الله سبحانه هو معطيهما فهو خالق الخلق وخالق الإنسان وهو المعلم بالقلم ومعلم الإنسان.

فأما إثبات وجود الشيء فى الخارج قبل وجوده فهذا أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع وهو مخالف للكتاب والسنة والإجماع. مجموعة الرسائل- ج4 – ص 15 -16.

وقال: فقال لي مرة بعضهم: الإيمان من حيث هو إيمان لا يقبل الزيادة والنقصان. فقلت له: قولك من حيث هو كما تقول الإنسان من حيث هو إنسان، والحيوان من حيث هو حيوان، والوجود من حيث هو وجود، والسواد من حيث هو سواد، وأمثال ذلك لا يقبل الزيادة والنقصان والصفات، فتثبت لهذه المسميات وجودا مطلقا مجردا من جميع القيود والصفات. وهذا لا حقيقة له في الخارج وإنما هو شيء يقدره الإنسان في ذهنه كما يقدر موجودا لا قديما ولا حادثا، ولا قائما بنفسه ولا بغيره، ويقدر إنسانا لا موجودا ولا معدوما، ويقول: الماهية من حيث هي هي لا توصف بوجود ولا عدم.

والماهية من حيث هي هي شيء يقدره الذهن وذلك موجود في الذهن لا في الخارج، وأما تقدير شيء لا يكون في الذهن ولا في الخارج فممتنع، وهذا التقدير لا يكون إلا في الذهن كسائر تقدير الأمور الممتنعة مثل: تقدير صدور العالم عن صانعين ونحو ذلك فإن هذه المقدرات في الذهن. مجموع الفتاوى- ج 7- ص 405.

هذا وإنصافا للخلق فمن الفلاسفة من يفسر عدم جعل الماهية بأمر لا ننازعه فيه، فينص على أن الماهية غير مجعولة؛ لإنها ببساطة مجرد اعتبار ذهني لا تقرر لها في الخارج فبطبيعة الحال يكون الجعل متعلقا بالوجود لا بالماهية أي أنه لا يوجد أمران في الخارج أحدهما ماهية والآخر وجود لنقول ما هو متعلق الجعل منهما فمن المحال أن يكون المجعول هو الماهية لأن الماهية هي أمر اعتباري.

قال الطباطبائي في بداية الحكمة: لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدم من أنها اعتبارية. ص 111.

## الدرس العاشر – اعتبارات الماهية

اعلم أن الذهن بما له من قدرة عجيبة على التصرف تارة يلحظ الشيء مطلقا من كل قيد وتارة يلحظه مقيدا.

أولا: المطلق وهو: الذي يؤخذ من غير قيد وشرط بل ينظر إلى مفهومه بنحو يمكن أن يصدق وينطبق على كل مقيد.

ثانيا: المقيد وهو على قسمين:

1– مقيد بقيد وجودي.

2– مقيد بقيد عدمي.

مثال ذلك: الإنسان فإنه تارة ينظر إليه مطلقا من غير إضافة قيد إليه بل بما هو حيوان ناطق، وتارة ينظر إليه بقيد وجوده، وتارة ينظر إليه بقيد عدم وجوده، فنقول الإنسان إما موجود وإما معدوم، فالمقسم هو المطلق، والإنسان الموجود هو المقيد بقيد وجودي، والإنسان المعدوم هو المقيد بقيد عدمي.

ويسمى المطلق ( لا بشرط ) فيقال الإنسان لا بشرط أي لا بشرط شيء معه، والمقيد بقيد وجودي يسمى ( بشرط شيء ) فيقال الإنسان بشرط الوجود، والمقيد بقيد عدمي يسمى ( بشرط لا ) أي بشرط عدم شيء فيقال الإنسان غير الموجود أي المعدوم.

وهذه الاعتبارات يمكن أن تجري في كل موصوف مع صفته.

فمثلا إذا نظرنا للسيارة مع وصف ولون معين كالأحمر فيمكن أن تجري تلك الاعتبارات، فتارة يقول زيد لعمرو: اشتر لي سيارة ( لا بشرط )، وتارة يقول له اشتر لي سيارة حمراء ( بشرط شيء )، وتارة يقول اشتر لي سيارة غير حمراء ( بشرط لا ) أي المهم أنها ليست حمراء كبيضاء أو سوداء أو صفراء.

مثال آخر: تارة يقال: احترم الإنسان ( لا بشرط )، وتارة يقال احترم الإنسان العالم ( بشرط شيء ) وتارة يقال احترم الإنسان غير المجرم ( بشرط لا ).

فتارة يلحظ الشيء والماهية لوحده بحيث يقبل الصدق على كل الأفراد، وتارة يلحظ مع صفة ثبوتية، وتارة يلحظ مع صفة عدمية.

وفي الحقيقية هنالك لحاظ رابع وهو أن يلحظ الشيء بقيد الإطلاق أي بشرط أن يبقى مطلقا من كل وصف ثبوتي أو سلبي.

فالسيارة لوحدها هذه المطلق لا بشرط، والسيارة الحمراء هذه المطلق بشرط شيء، والسيارة غير الحمراء هذه المطلق بشرط لا، والسيارة بشرط كونها مطلقة من كل لون ووصف هي المطلق بشرط الإطلاق وهي لا وجود لها في الخارج فلا يمكن أن تكون السيارة بلا لون ووصف.

وهذا يجري في الوجود فتارة يقال الوجود المطلق وهو الذي يصح تقسيمه إلى واجب وممكن، وتارة يقال الوجود الواجب أو الممكن وهما مقيدان بشرط الوجوب وشرط الإمكان، وتارة يقال الوجود بشرط كونه غير متصف بالصفات الثبوتية وهذا هو المقيد بشرط لا، وتارة يقال الموجود بشرط أن يكون مطلقا فلا هو واجب ولا ممكن ولا قديم ولا محدث.

بعبارة أخرى إن الماهية قد تلاحظ مع الإطلاق وقد تلاحظ مع التقييد.

فإذا لاحظناه بلحاظ الإطلاق فتارة تلحظ على أن الإطلاق شرط فيها وتارة تلحظ مطلقة حتى من شرط الإطلاق.

وإذا لاحظناها مقيدة فتارة نلاحظها بقيد وجودي وتارة نلاحظها بقيد عدمي.

وينبغي التركيز على الفرق بين المطلق لا بشرط الإطلاق والمطلق بشرط الإطلاق.

فمثلا ما الفرق بين الوجود المطلق بشرط الإطلاق والوجود المطلق لا بشرط الإطلاق ؟

الجواب: الوجود المطلق لا بشرط هذا يمكن أن يصدق على أي وجود ممكن أن يصدق على الوجود الواجب أو على أي وجود من الممكنات، وأما الوجود المطلق بشرط الإطلاق فهذا معناه محض الوجود غير المقيد في الخارج بأي حقيقة واجبة أو ممكنة بل صرف الوجود وهذا لا حقيقة له في الخارج.

فهذه أربعة أقسام:

1- الماهية لا بشرط، 2- الماهية بشرط شيء، 3- الماهية بشرط لا، 4- الماهية بشرط الإطلاق.

فالماهية لا بشرط موجودة في الخارج بوجود أفرادها الخارجية كالإنسان يوجد في الخارج بوجود زيد وعمرو.

والماهية بشرط شيء موجودة كذلك كالإنسان الرومي كصهيب الرومي رضي الله عنه، والماهية بشرط لا موجودة كذلك كالإنسان غير الرومي كبلال الحبشي رضي الله عنه.

وأما الماهية بشرط الإطلاق والتجرد من كل شيء فلا وجود لها إلا في الذهن كالإنسان الكلي.

قال الشيخ الإمام: وقول القائل: المطلق لا بشرط ينفي اشتراط الإطلاق فإن ذلك هو المطلق بشرط الإطلاق وذاك ليس بموجود في الخارج بلا نزاع من هؤلاء المنطقيين أتباع أرسطو فإن المنطق اليوناني يضاف إليه ولهذا لا يذكرون فيه نزاعا، وإنما يثبته في الخارج أصحاب أفلاطون، وإذا لم يكن الإطلاق شرطا فيه لم يمتنع اقتران القيد به فيكون وجوده مقيدا وإذا كان وجوده مقيدا امتنع أن يكون مطلقا فإن الإطلاق ينافي التقييد.

وإن قلتَ: المقيد يدخل في المطلق بلا شرط، قلتُ: وإذا دخل فيه كان هو إياه في الذات مغايرا له في الصفات كما إذا قلت الناطق حيوان لم يكن هناك جوهران أحدهما مطلق والآخر مقيد وهذا أمر يشهد به الحس ولا ينازع فيه من تصوره فليس في الموجودات المعينة إلا صفاتها المعينة القائمة بها وكل ذلك مشخص. درء التعارض- ج5- 92.

وقال: والمطلق بشرط الإطلاق قد سلموا في منطقهم أنه لا يكون إلا في الأذهان والمطلق لا بشرط يسلمون أنه لا يوجد في الخارج مجردا عن الأعيان. درء التعارض- 10- ص257 .

الدرس الحادي عشر – تحقيق ابن تيمية حول اعتبارات الماهية

الماهية إما أن تكون مطلقة وإما أن تكون مقيدة، وكلاهما يجريان في المعاني وفي الألفاظ.

فلنبدأ بالبيان الخاص بالمعنى فنقول: المعنى إما أن يكون مطلقا وإما أن يكون مقيدا.

والمطلق إما أن يكون لا بشرط الإطلاق وإما أن يكون بشرط الإطلاق.

والمقيد إما أن يكون بقيد العموم، وإما أن يكون بقيد الخصوص. فهذه أربعة أقسام.

كالإنسان المطلق فإنه يكون في الخارج ذكرا وأنثى فهذا المطلق لا بشرط الإطلاق.

وأما الإنسان المطلق بشرط الإطلاق أي بشرط التجرد من كل الصفات فلا هو موجود ولا هو معدوم ولا هو ذكر ولا هو أنثى ولا هو طويل ولا هو قصير فمثل هذا لا وجود له في الخارج.

وأما الإنسان العام فبأن يلاحظ الإنسان في الذهن صادقا على جميع أفراده، وأما الإنسان الخاص فكزيد أو عمرو.

فأما المقيد بقيد الخصوص فهو موجود في الخارج وفي الذهن.

وأما المقيد بقيد العموم فهو موجود في الذهن لا في الخارج لأن ما في الخارج معين مشخص متميز لا يعم شيئين.

وأما المطلق لا بشرط الإطلاق فهو موجود في الذهن، وأما في الخارج فموجود بوجود أفراده لأن المطلق لا بشرط لا يمنع انطباقه على المقيد المعين، وأما المطلق بشرط الإطلاق فلا وجود له إلا في الذهن.

وأما في اللفظ فكما في قول الفقهاء: الماء ثلاثة أقسام: طهور وهو الماء المطلق، وطاهر، ونجس.

فالمقسم هو الماء لا بشرط الإطلاق، والطهور هو المطلق بشرط الإطلاق أي بشرط أن لا يقيد في اللفظ كأن يقال ماء ورد أو ماء نجس، والمقيد بقيد العموم كقولنا: الماء ثلاثة أقسام، فقد قيد الماء بقيد يفيد الشمول والعموم، والمقيد بقيد الخصوص كماء الورد وماء نجس.

وهذا التقييد بحسب اللفظ لا بحسب المعنى فلا يعترضن معترض قائلا: إنكم قدمتم أن المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج، والماء المطلق وهو بشرط الإطلاق له وجود في الخارج قطعا. لأننا نقول هذا تقييد بحسب اللفظ لا بحسب المعنى فإن الماء الطهور الباقي على أصل خلقته له صفاته الخارجية التي تعينه كهذا الماء الخارج من الصنبور فليس هو مجردا من الصفات كما هو الحال في المطلق بشرط الإطلاق المعنوي.

قال الشيخ الإمام: وَالْحَقَائِقُ لَهَا ثَلَاثُ اعْتِبَارَاتٍ: اعْتِبَارُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَالْإِطْلَاقِ ( بعبارة أخرى الحقائق لها اعتباران اعتبار الإطلاق واعتبار التقييد، واعتبار التقييد قسمان: تقييد بقيد العموم، وتقييد بقيد الخصوص، وإليك الأمثلة: إنسان مطلق وإنسان عام وإنسان خاص، فالأول هو الإنسان مطلقا أي ماهيته التي هي الحيوان الناطق، والثاني هو الإنسان ملاحظا في الذهن بقيد صدقه على كل الأفراد، والثالث كزيد مثلا ) فَإِذَا قُلْنَا: حَيَوَانٌ عَامٌّ أَوْ إنْسَانٌ عَامٌّ أَوْ جِسْمٌ عَامٌّ أَوْ وُجُودٌ عَامٌّ فَهَذَا لَا يَكُونُ إلَّا فِي الْعِلْمِ وَاللِّسَانِ ( أي في الوجود الذهني العلمي والوجود اللفظي اللساني )، وَأَمَّا الْخَارِجُ عَنْ ذَلِكَ فَمَا ثَمَّ شَيْءٌ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ يَعُمُّ شَيْئَيْنِ؛ وَلِهَذَا كَانَ الْعُمُومُ مِنْ عَوَارِضِ صِفَاتِ الْحَيِّ. فَيُقَالُ: عِلْمٌ عَامٌّ وَإِرَادَةٌ

عَامَّةٌ وَغَضَبٌ عَامٌّ وَخَبَرٌ عَامٌّ وَأَمْرٌ عَامٌّ. وَيُوصَفُ صَاحِبُ الصِّفَةِ بِالْعُمُومِ أَيْضًا كَمَا فِي الْحَدِيثِ الَّذِي فِي سُنَنِ أَبِي دَاوُد {أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِعَلِيٍّ وَهُوَ يَدْعُو فَقَالَ: يَا عَلِيُّ عُمَّ فَإِنَّ فَضْلَ الْعُمُومِ عَلَى الْخُصُوصِ كَفَضْلِ السَّمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ} وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ {لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ: {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} عَمَّ وَخَصَّ} . رَوَاهُ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيثِ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وَتُوصَفُ الصِّفَةُ بِالْعُمُومِ كَمَا فِي حَدِيثِ التَّشَهُّدِ: {السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ الله الصَّالِحِينَ. فَإِذَا قُلْتُمْ ذَلِكَ فَقَدْ أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ لله فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ} ( فالسلام وهو صفة عمّ جميع الصالحين، فتلخص أن العموم يتعلق بالشخص نحو عمّ الرجلُ القومَ بفضائله، ويتعلق بالصفة نحو عمّ الفرحُ ) وَأَمَّا إطْلَاقُ مَنْ أَطْلَقَ أَنَّ الْعُمُومَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ فَقَطْ فَلَيْسَ كَذَلِكَ إذْ مَعَانِي الْأَلْفَاظِ الْقَائِمَةِ بِالْقَلْبِ أَحَقُّ بِالْعُمُومِ مِنْ الْأَلْفَاظِ. وَسَائِرُ الصِّفَاتِ كَالْإِرَادَةِ، وَالْحُبِّ، وَالْبُغْضِ، وَالْغَضَبِ، وَالرِّضَا يَعْرِضُ لَهَا مِنْ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مَا يَعْرِضُ لِلْقَوْلِ. وَإِنَّمَا الْمَعَانِي الْخَارِجَةُ عَنْ الذِّهْنِ هِيَ الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ كَقَوْلِهِمْ: مَطَرٌ عَامٌّ وَخِصْبٌ عَامٌّ؛ هَذِهِ الَّتِي تَنَازَعَ النَّاسُ: هَلْ وَصْفُهَا بِالْعُمُومِ حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا؟ عَلَى قَوْلَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَجَازٌ لِأَنَّ كُلَّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَطَرِ وَالْخِصْبِ لَا يَقَعُ إلَّا ( لعل الأصح بدون إلا ) حَيْثُ يَقَعُ الْآخَرُ فَلَيْسَ هُنَاكَ عُمُومٌ وَقِيلَ بَلْ حَقِيقَةٌ لِأَنَّ الْمَطَرَ الْمُطْلَقَ قَدْ عَمَّ ( وهذا بحث لغوي بحت لا يعني أنه في الخارج عموم حقيقي ). وَأَمَّا الْخُصُوصُ فَيَعْرِضُ لَهَا إذَا كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي الْخَارِجِ فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ لَهُ ذَاتٌ وَعَيْنٌ تَخْتَصُّ بِهِ وَيَمْتَازُ بِهَا عَنْ غَيْرِهِ: أَعْنِي الْحَقِيقَةَ الْعَيْنِيَّةَ الشَّخْصِيَّةَ الَّتِي لَا اشْتِرَاكَ فِيهَا مِثْلُ: هَذَا الرَّجُلُ وَهَذِهِ الْحَبَّةُ وَهَذَا الدِّرْهَمُ وَمَا عَرَضَ لَهَا فِي الْخَارِجِ فَإِنَّهُ يَعْرِضُ لَهَا فِي الذِّهْنِ ( فيتصف ما في الذهن بالخصوص، بخلاف العموم فإنه لا يعرض لها في الخارج ). فَإِنَّ تَصَوُّرَ ( الحقيقة ) الذِّهْنِيَّةِ أَوْسَعُ مِنْ الْحَقَائِقِ الْخَارِجِيَّةِ فَإِنَّهَا تَشْمَلُ الْمَوْجُودَ وَالْمَعْدُومَ وَالْمُمْتَنِعَ وَالْمُقَدَّرَاتِ.

وَأَمَّا الْإِطْلَاقُ فَيَعْرِضُ لَهَا إذَا كَانَتْ فِي الذِّهْنِ بِلَا رَيْبٍ فَإِنَّ الْعَقْلَ يَتَصَوَّرُ إنْسَانًا مُطْلَقًا وَوُجُودًا مُطْلَقًا. وَأَمَّا فِي الْخَارِجِ فَهَلْ يُتَصَوَّرُ شَيْءٌ مُطْلَقٌ؟ هَذَا فِيهِ قَوْلَانِ قِيلَ: الْمُطْلَقُ لَهُ وُجُودٌ فِي الْخَارِجِ فَإِنَّهُ جُزْءٌ مِنْ الْمُعَيَّنِ، وَقِيلَ لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ إذْ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ إلَّا مُعَيَّنٌ مُقَيَّدٌ وَالْمُطْلَقُ الَّذِي يَشْتَرِكُ فِيهِ الْعَدَدُ لَا يَكُونُ جُزْءًا مِنْ الْمُعَيَّنِ الَّذِي لَا يُشْرِكُهُ فِيهِ.

وَالتَّحْقِيقُ: أَنَّ الْمُطْلَقَ بِلَا شَرْطٍ أَصْلًا يَدْخُلُ فِيهِ الْمُقَيَّدُ الْمُعَيَّنُ وَأَمَّا الْمُطْلَقُ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ فَلَا يَدْخُلُ فِيهِ الْمُعَيَّنُ الْمُقَيَّدُ.

وَهَذَا كَمَا يَقُولُ الْفُقَهَاءُ: الْمَاءُ الْمُطْلَقُ، فَإِنَّهُ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ فَلَا يَدْخُلُ فِيهِ الْمُضَافُ، وَأَمَّا الْمُطْلَقُ لَا بِشَرْطٍ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُضَافُ. ( وهذا هو الفرق بين الماء المطلق ومطلق الماء ) فَإِذَا قُلْنَا: الْمَاءُ يَنْقَسِمُ إلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: طَهُورٍ وَطَاهِرٍ وَنَجِسٍ، فَالثَّلَاثَةُ أَقْسَامُ الْمَاءِ. الطَّهُورُ هُوَ الْمَاءُ الْمُطْلَقُ الَّذِي لَا يَدْخُلُ فِيهِ مَا لَيْسَ بِطَهُورٍ كَالْعُصَارَاتِ وَالْمِيَاهِ النَّجِسَةِ. فَالْمَاءُ الْمَقْسُومُ هُوَ الْمُطْلَقُ لَا بِشَرْطٍ، وَالْمَاءُ الَّذِي هُوَ قَسِيمٌ لِلْمَاءَيْنِ هُوَ الْمُطْلَقُ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ. لَكِنَّ هَذَا الْإِطْلَاقَ وَالتَّقْيِيدَ الَّذِي قَالَهُ الْفُقَهَاءُ فِي اسْمِ الْمَاءِ إنَّمَا هُوَ فِي الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ اللَّفْظِيِّ وَهُوَ مَا دَخَلَ فِي اللَّفْظِ الْمُطْلَقِ كَلَفْظِ مَاءٍ أَوْ فِي اللَّفْظِ الْمُقَيَّدِ كَلَفْظِ مَاءٍ نَجِسٍ أَوْ مَاءِ وَرْدٍ. وَأَمَّا مَا كَانَ كَلَامُنَا فِيهِ أَوَّلًا فَإِنَّهُ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي مَعَانِي اللَّفْظِ فَفَرْقٌ بَيْنَ النَّوْعَيْنِ فَإِنَّ النَّاسَ يَغْلَطُونَ لِعَدَمِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ هَذَيْنِ غَلَطًا كَثِيرًا جِدًّا.

وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ اسْمٍ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُسَمَّاهُ مُعَيَّنًا لَا يَقْبَلُ الشِّرْكَةَ كَأَنَا وَهَذَا وَزَيْدٍ وَيُقَالُ لَهُ الْمُعَيَّنُ وَالْجُزْءُ ( كذا في المطبوع والصواب والجزئي ) وَإِمَّا أَنْ يَقْبَلَ الشِّرْكَةَ فَهَذَا الَّذِي يَقْبَلُ الشِّرْكَةَ هُوَ الْمَعْنَى الْكُلِّيُّ الْمُطْلَقُ وَلَهُ ثَلَاثُ اعْتِبَارَاتٍ كَمَا تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا اللَّفْظُ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ فَمِثَالُ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَعْنَى قَدْ يَدْخُلُ فِي مُطْلَقِ اللَّفْظِ، وَلَا يَدْخُلُ فِي اللَّفْظِ الْمُطْلَقِ ( كالماء الطاهر فإنه يدخل في مطلق الماء ولا يدخل في الماء المطلق ) أَيْ يَدْخُلُ فِي اللَّفْظِ لَا بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ وَلَا يَدْخُلُ فِي اللَّفْظِ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي لَفْظِ الْمَاءِ؛ فَإِنَّ الْمَاءَ يُطْلَقُ عَلَى الْمَنِيِّ وَغَيْرِهِ كَمَا قَالَ: {مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ} وَيُقَالُ: مَاءُ الْوَرْدِ لَكِنَّ هَذَا لَا يَدْخُلُ فِي الْمَاءِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لَكِنْ عِنْدَ التَّقْيِيدِ؛ فَإِذَا أُخِذَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ لَفْظِ الْمَاءِ الْمُطْلَقِ وَلَفْظِ الْمَاءِ الْمُقَيَّدِ فَهُوَ الْمُطْلَقُ بِلَا شَرْطِ الْإِطْلَاقِ فَيُقَالُ: الْمَاءُ يَنْقَسِمُ إلَى مُطْلَقٍ ( وهو المطلق بشرط الإطلاق ) وَمُضَافٍ ( كماء الورد )، وَمَوْرِدُ التَّقْسِيمِ لَيْسَ لَهُ اسْمٌ مُطْلَقٌ لَكِنْ بِالْقَرِينَةِ يَقْتَضِي الشُّمُولَ وَالْعُمُومَ وَهُوَ قَوْلُنَا الْمَاءُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ. فَهُنَا أَيْضًا ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: مَوْرِدُ التَّقْسِيمِ وَهُوَ الْمَاءُ الْعَامُّ وَهُوَ الْمُطْلَقُ بِلَا شَرْطٍ لَكِنْ لَيْسَ لَهُ لَفْظٌ مُفْرَدٌ إلَّا لَفْظٌ مُؤَلَّفٌ ( وهو مطلق الماء ) وَالْقِسْمُ الْمُطْلَقُ وَهُوَ اللَّفْظُ بِشَرْطِ إطْلَاقِهِ ( وهو الذي ينصرف إليه لفظ الماء عند إطلاقه ) وَالثَّانِي اللَّفْظُ الْمُقَيَّدُ وَهُوَ اللَّفْظُ بِشَرْطِ تَقْيِيدِهِ، وَإِنَّمَا كَانَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِاللَّفْظِ إمَّا أَنْ يُطْلِقَهُ أَوْ يُقَيِّدَهُ لَيْسَ لَهُ حَالٌ ثَالِثَةٌ فَإِذَا أَطْلَقَهُ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ وَإِذَا قَيَّدَهُ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ ثُمَّ إذَا قَيَّدَهُ إمَّا أَنْ يُقَيِّدَهُ بِقَيْدِ الْعُمُومِ أَوْ بِقَيْدِ الْخُصُوصِ؛ فَقَيْدُ الْعُمُومِ كَقَوْلِهِ: الْمَاءُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ، وَقَيْدُ الْخُصُوصِ كَقَوْلِهِ: مَاءُ الْوَرْدِ. وَإِذَا عُرِفَ الْفَرْقُ بَيْنَ تَقْيِيدِ اللَّفْظِ وَإِطْلَاقِهِ وَبَيْنَ تَقْيِيدِ الْمَعْنَى وَإِطْلَاقِهِ ( سيأتي بعد قليل كلام للإمام يوضح أكثر الفرق بين الإطلاق والتقييد اللفظيين والإطلاق والتقييد المعنويين ) عُرِفَ أَنَّ الْمَعْنَى لَهُ ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ:

إمَّا أَنْ يَكُونَ أَيْضًا مُطْلَقًا أَوْ مُقَيَّدًا بِقَيْدِ الْعُمُومِ أَوْ مُقَيَّدًا بِقَيْدِ الْخُصُوصِ. وَالْمُطْلَقُ مِنْ الْمَعَانِي نَوْعَانِ: مُطْلَقٌ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ وَمُطْلَقٌ لَا بِشَرْطٍ. وَكَذَلِكَ الْأَلْفَاظُ الْمُطْلَقُ مِنْهَا قَدْ يَكُونُ مُطْلَقًا بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ كَقَوْلِنَا الْمَاءُ الْمُطْلَقُ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ وَقَدْ يَكُونُ مُطْلَقًا لَا بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ كَقَوْلِنَا إنْسَانٌ. فَالْمُطْلَقُ الْمُقَيَّدُ بِالْإِطْلَاقِ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الْمُقَيَّدُ بِمَا يُنَافِي الْإِطْلَاقَ فَلَا يَدْخُلُ مَاءُ الْوَرْدِ فِي الْمَاءِ الْمُطْلَقِ وَأَمَّا الْمُطْلَقُ لَا بِقَيْدٍ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُقَيَّدُ كَمَا يَدْخُلُ الْإِنْسَانُ النَّاقِصُ فِي اسْمِ الْإِنْسَانِ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُطْلَقَ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ مِنْ الْمَعَانِي لَيْسَ لَهُ وُجُودٌ فِي الْخَارِجِ، فَلَيْسَ فِي الْخَارِجِ إنْسَانٌ مُطْلَقٌ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَتَعَيَّنَ بِهَذَا أَوْ ذَاكَ، وَلَيْسَ فِيهِ حَيَوَانٌ مُطْلَقٌ، وَلَيْسَ فِيهِ مَطَرٌ مُطْلَقٌ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ. وَأَمَّا الْمُطْلَقُ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ مِنْ الْأَلْفَاظِ كَالْمَاءِ الْمُطْلَقِ فَمُسَمَّاهُ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِطْلَاقِ هُنَا فِي اللَّفْظِ فَلَا يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ مُعَيَّنًا وَبِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ هُنَاكَ فِي الْمَعْنَى، وَالْمُسَمَّى الْمُطْلَقُ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ لَا يُتَصَوَّرُ إذْ لِكُلِّ مَوْجُودٍ حَقِيقَةٌ يَتَمَيَّزُ بِهَا وَمَا لَا حَقِيقَةَ لَهُ يَتَمَيَّزُ بِهَا لَيْسَ بِشَيْءٍ وَإِذَا كَانَ لَهُ حَقِيقَةٌ يَتَمَيَّزُ بِهَا فَتَمْيِيزُهُ يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ مُطْلَقًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَإِنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا تَمْيِيزَ لَهُ فَلَيْسَ لَنَا مَوْجُودٌ هُوَ مُطْلَقٌ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ وَلَكِنَّ الْعَدَمَ الْمَحْضَ قَدْ يُقَالُ: هُوَ مُطْلَقٌ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ إذْ لَيْسَ هُنَاكَ حَقِيقَةٌ تَتَمَيَّزُ وَلَا ذَاتٌ تَتَحَقَّقُ؛ حَتَّى يُقَالَ تِلْكَ الْحَقِيقَةُ تَمْنَعُ غَيْرَهَا بِحَدِّهَا أَنْ تَكُونَ إيَّاهَا. وَأَمَّا الْمُطْلَقُ مِنْ الْمَعَانِي لَا بِشَرْطٍ: فَهَذَا إذَا قِيلَ بِوُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ فَإِنَّمَا يُوجَدُ مُعَيَّنًا مُتَمَيِّزًا مَخْصُوصًا وَالْمُعَيَّنُ الْمَخْصُوصُ يَدْخُلُ فِي الْمُطْلَقِ لَا بِشَرْطٍ وَلَا يَدْخُلُ فِي الْمُطْلَقِ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ إذْ الْمُطْلَقُ لَا بِشَرْطٍ أَعَمُّ وَلَا يَلْزَمُ إذَا كَانَ الْمُطْلَقُ بِلَا شَرْطٍ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ: أَنْ يَكُونَ الْمُطْلَقُ الْمَشْرُوطُ بِالْإِطْلَاقِ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ؛ لِأَنَّ هَذَا أَخَصُّ مِنْهُ. فَإِذَا قُلْنَا: حَيَوَانٌ أَوْ إنْسَانٌ أَوْ جِسْمٌ أَوْ وُجُودٌ مُطْلَقٌ فَإِنْ عَنَيْنَا بِهِ الْمُطْلَقَ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ فَلَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ وَإِنْ عَنَيْنَا الْمُطْلَقَ لَا بِشَرْطٍ فَلَا يُوجَدُ إلَّا مُعَيَّنًا مَخْصُوصًا فَلَيْسَ فِي الْخَارِجِ شَيْءٌ إلَّا مُعَيَّنٌ مُتَمَيِّزٌ مُنْفَصِلٌ عَمَّا سِوَاهُ بِحَدِّهِ وَحَقِيقَتِهِ. مجموع الفتاوى- ج2- ص162 إلى 168.

## الدرس الثاني عشر– الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي

ذكروا في المنطق اليوناني أن الكلي ثلاثة أنواع: المنطقي والطبيعي والعقلي.

فأما المنطقي فهو ما مر بيانه فقد قلنا: إن المفهوم إما أن يقبل الصدق على كثيرين وإما أن لا يقبل الصدق إلا على واحد فالأول الكلي والثاني الجزئي. فالكلي المنطقي هو معقول ثانوي.

وأما الكلي الطبيعي فهو المطلق لا بشرط فأي طبيعة وأي ماهية هي كلي طبيعي كالإنسان والحيوان والنبات والمعدن والجبل، وهو معقول أولي.

وأما الكلي العقلي فهو الكلي الطبيعي + الكلي المنطقي، وهو المطلق بشرط الإطلاق كالإنسان والحيوان بشرط الإطلاق وهو أيضا معقول ثانوي.

بعبارة أخرى إذا قلنا: الإنسان كلي، فهنا العقل يلاحظ هذه القضية بثلاثة اعتبارات:

الأول أن يلاحظ الإنسان بما هو حيوان ناطق ولا يلاحظ كونه كليا أو جزئيا بل يقصر النظر على نفس مفهومه.

الثاني أن يلاحظ الكلي من حيث هو مفهوم منطقي بغض النظر عن أمثلته ومصاديقه كالإنسان والحيوان والكتاب.

الثالث أن يلاحظ الإنسان مع وصف الكلية.

فاللحاظ الأول هو الكلي الطبيعي، واللحاظ الثاني هو الكلي المنطقي، واللحاظ الثالث هو الكلي العقلي.

فأما الكلي المنطقي فهو مفهوم ذهني لا وجود له في الخارج.

وأما الكلي العقلي أي الطبيعة بشرط الإطلاق فلا وجود له في الخارج أيضا فإن المطلق بشرط الإطلاق لا تحقق له في الخارج.

وذهب أفلاطون وأتباعه إلى وجوده في الخارج وسموها المثل كما تقدم.

قال الشيخ الإمام: وهذا يسمى الكلي العقلي وهذا عند عامة العقلاء لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج، ولكن يحكى عن شيعة أفلاطون أنهم أثبتوا هذه الكليات المجردة عن الأعيان في الخارج وقالوا إنها قديمة أزلية إنسانية مطلقة وحيوانية مطلقة ويسمونها المثل الأفلاطونية والمثل المعلّقة.

وقد رد ذلك عليهم إخوانهم أرسطو وشيعته وجماهير العقلاء وبينوا أن هذه إنما هي متصورة في الأذهان لا موجودة في الأعيان كما يتصور الذهن عددا مطلقا ومقادير مطلقة. الجواب الصحيح– ج5– ص 80–81.

وأما الكلي الطبيعي فقد اختلف فيه:

فظن بعضهم أنه موجود في الخارج؛ لأن المطلق جزء من المعين، فالإنسان المطلق+ قيود مشخصة= الفرد الخارجي.

فيكون المطلق الذي هو الإنسان الكلي جزءا من المعين، فإن الإنسان حيوان ناطق، وزيد حيوان ناطق فبالتالي تكون الحيوانية والناطقية جزئين فيه.

فكأنهم تخيلوا أن وجود الكلي الطبيعي في أفراده هو كوجود ماهية معجون الطماطم النازل في علب مختلفة فالأفراد متشخصة كل فرد بعلبته ولكن الطبيعة المعجونية واحدة مشتركة، فتكون الطبيعة موجودة في الخارج كل ما في الأمر أنها لا توجد إلا مخلوطة بأواعيها.

وهو محض وهم فإن معنى أن الكلي الطبيعي موجود أنه موجود بأفراده لا أنه موجود فيهم حال كونه كليا مشتركا.

فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، والمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فكيف يكون ذاك جزءا من هذا!

قال الشيخ الإمام: ومن قال إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج فقد يريد به حقا وباطلا فإن أراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معينا أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج كما يطابق الاسم مسماه، والمعنى الذهني الموجود الخارجي فهذا صحيح.

وإن أراد بذلك أن نفس الموجود في الخارج كلي حين وجوده في الخارج فهذا باطل مخالف للحس والعقل؛ فإن الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وكل موجود في الخارج معين متميز بنفسه عن غيره يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. درء تعارض العقل والنقل- ج1- ص 208-209.

وقال: ثم من الناس من يقول: إن المطلق جزء من المعين، ويقولون: العام جزء من الخاص، فانه حيث وجد هذا الإنسان وهذا الحيوان وجد مسمى الإنسان ومسمى الحيوان وهو المطلق.

ومن الناس من ينكر هذا ويقول المطلق الكلي هو الذي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فيجوز أن تدخل فيه أفراد كثيرة، والمعين هو جزئي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فكيف يكون الكبير بعض القليل، وكيف يكون العام أو المطلق الذي يتناول أفرادا كثيرة أو يصلح ليتناول، جزءا من المعين الجزئي الذي لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئي الموجود في الخارج!

وفصل الخطاب أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقا عاما، وإذا وجد المعين الجزئي فالإنسان والحيوان وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة.

فالمطلق إذا قيل هو جزء من المعين فإنما يكون جزءا بشرط أن لا يكون مطلقا عاما، والمعنى أن ما يتصوره الذهن مطلقا عاما يوجد في الخارج لكن لا يوجد إلا مقيدا خاصا، وهذا كما إذا قيل: إن ما في نفسي وجد أو فعل، أو فعلت ما في نفسي فمعناه أن الصور الذهنية وجدت في الخارج أي وجد ما يطابقها. الرد على المنطقيين- ص 83-84.

## الدرس الثالث عشر – الماهية من حيث هي

اشتهرت عند الفلاسفة قاعدة هي: الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي وبنوا عليها أحكاما عديدة واحتجوا بها في مواضع كثيرة فإليك ما فيها وما عليها:

الماهية هي: ما تقع في جواب ما هو.

فإذا قلنا: ما هو الإنسان ؟ قيل: حيوان ناطق. فهذا التعريف هو ماهيته.

ولكننا مع هذا نجد أن الإنسان تحمل عليه أحكام عديدة فيقال مثلا: الإنسان موجود، والإنسان معدوم، والإنسان ممكن الوجود، والإنسان كذا وكذا، فهنالك محمولات كثيرة يمكن أن تحمل عليه، لكن هذه الأحكام خارجة عن ذاته وماهيته فليس الوجود جزءا من ماهية الإنسان ولا العدم جزءا منها، فإذا أردنا أن نقصر النظر على الإنسان من حيث هو إنسان لا من حيثية أخرى فإنما هو إنسان فقط أي حيوان ناطق.

فالقاعدة تعني أن الماهية من حيث هي لا يحمل عليها سوى ذاتياتها، وأما حمل غير ذلك فإنما يقع في مرتبة أخرى غير المرتبة الذاتية.

وهنا يرد إشكال وهو: حينما نقول الإنسان ليس بموجود ولا معدوم من حيث هو إنسان، وكذا لا واحد ولا كثير ولا هو ضاحك ولا هو لا لا ضاحك أفلا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ؟

والجواب: كلا فنحن نعني أن الوجود ليس جزءا من الإنسان وإلا لاستحال عليه العدم، وليس العدم جزءا من الإنسان وإلا لاستحال عليه الوجود، وهذا لا ينفي أن الماهية في الواقع الخارجي إما أن تكون موجودة وإما أن تكون معدومة.

هذا تقرير ما ذكروه ولا أجد فيه إشكالا سوى أن كثيرا منهم ينسون أن هذا اعتبار ذهني محض فكيف يفرعون عليه أحكاما حقيقية واقعية!

وهذا البحث في حقيقته يرجع عند التأمل إلى مبحث التصور والتصديق ففي مرحلة التصور لا يطلب سوى تعريف الذات فيقال في تعريف الإنسان مثلا هو حيوان ناطق، وهذه مرحلة الذات عندهم التي يقولون عنها الماهية في مرحلة الذات ليست إلا هي.

ثم مرحلة التصديق وهي يطلب بها إثبات أحكام لتلك الذات المتصورة فيقال: الإنسان موجود، الإنسان ممكن، الإنسان جوهر.

قال الشيخ الإمام: ومن هنا يغلط كثيرا ممن يسلك سبيلهم حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح ويكون عند التحقيق ليس كذلك، وهم يتصورون الشيء بعقولهم ويكون ما تصوروه معقولا بالعقل فيتكلمون عليه ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن.

فيقولون: الإنسان من حيث هو هو والوجود من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو ونحو ذلك ويظنون أن هذه الماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة في الخارج على هذا التجريد وذلك غلطٌ كغلط أوليهم فيما

جردوه من العدد والمثل الأفلاطونية وغيرها بل هذه المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبي لا تكون إلا مقدرة في الذهن.

وإذا قال القائل: فأنا أفرض الإنسان مجردا عن الوجودين الخارجي والذهني.

قيل له: هذا الفرض في الذهن أيضا كما تفرض سائر الممتنعات في الذهن مثل أن يفرض موجودا لا واجبا ولا ممكنا ولا قائما بنفسه ولا بغيره ولا مباننا لغيره ولا مجانبا له وهذا كله مفروض في الذهن وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج. الرد على المنطقيين-ص 317- 318.

## الدرس الرابع عشر – الوجود الذهني

يقسم الفلاسفة الوجود إلى خارجي وذهني، ويبحثون في الوجود الذهني عن طبيعة العلم والإدراك الحاصل في نفوسنا وعلاقته بالواقع الخارجي، وقد طرح الفلاسفة والمتكلمون تعريفات عديدة للعلم والإدراك إليك أهمها:

أولا: رأي متـأخري الفلاسفة في العلم هو: حضور ماهية المعلوم لدى العالم.

ولا يقصدون بذلك حضور مثال وصورة عن الواقع الخارجي في أذهاننا فهذا القول ضعيف عندهم! بل يقصدون حضور نفس الماهية في أذهاننا.

ويقولون إن الماهية لها وجودان وحضوران أحدهما الوجود العيني الخارجي، والآخر الوجود الذهني، فالماهية هي نفسها ولكنها تظهر في ظرفين ووجودين وفي كل وجود لها آثار خاصة.

ولهذا ورد عليهم سؤال هو: إذا كانت الماهية حاضرة بنفسها في الذهن فيلزم أن تحترق أذهاننا حينما نتصور النار ؟

فأجابوا: بأن النار هي النار ولكن الإحراق يتبع وجودها الخارجي، ولا يتبع وجودها الذهني.

فأي ماهية لها وجودان حقيقيان أحدهما الوجود الخارجي والذي له آثاره، والوجود الذهني وله آثاره كطرد الجهل عن النفس، فلا يوجد ذاتان بل ذات واحدة لها وجودان أي أن الذاتيات واحدة في الوجودين.

فمثلا الإنسان الذهني والإنسان الخارجي واحد من حيث الماهية، فالحيوان الناطق في الذهن البشري هو نفسه الحيوان الناطق في الواقع العيني الخارجي!

وهو – كما ترى– مبني على أن الماهية في الخارج غير وجودها وهذا منشأ كثير من أغلاطهم.

أي ظنوا هكذا: ماهية النار + وجودها الخارجي، وماهية النار + وجودها الذهني، فالماهية واحدة في وجودين مختلفين.

فلا يزالون يتصورون الماهية في الخارج غير وجودها، ويرددون عبارة: الذاتيات محفوظة للذات في وجودها العيني والخارجي، ونحن نردد عبارة الماهية هي الوجود في الواقع العيني وإنما الذهن هو الذي يحللها إلى اثنين.

أما عبارة الذاتيات محفوظة في الوجودين، فمجموع الذاتيات هو الماهية فصار معنى كلامكم الماهية محفوظة في الوجود الذهني والخارجي وهذا عين ما قلنا من أنكم تفرقون بين الماهية ووجودها في الخارج.

وعند التأمل يظهر أن المسألة مبنية على وجود الكلي الطبيعي فإنهم حينما يقولون إن الماهية واحدة في الذهن والخارج يعنون بها الماهية لا بشرط وهي الكلي الطبيعي، فلما كانت الماهية عندهم موجودة بما هي كلية مشتركة في الخارج صح أن يكون لها وجود آخر في الذهن مطابق لها.

فإذا قيل لهم فأي شيء ألجأكم لهذا قالوا: لو لم نقل بحضور نفس الماهية في الذهن للزم انسداد باب العلم بالخارج لأن تلك الصورة ليست هي ما في الخارج.

فهم يرون أننا إذا لم نضع اليد على الماهية فلا علم لنا بالواقع.

فنقول: لقد صرحتم في المنطق اليوناني أن الذاتيات إما أن يتعذر الحصول عليها أو يتعسر فحينئذ لا سبيل لنا بالعلم بالواقع إما دائما أو غالبا جدا!

قال الشيخ الإمام: الخامس أن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة وهو المركب من الجنس والفصل وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا وقد تصورت الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد. الرد على المنطقيين- ص 9.

وقال: وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي وجعل العرضى الخارج عنها اللازم على نوعين لازم للماهية ولازم لوجود الماهية وبناءهم ذلك على أن ماهيات الاشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج.درء التعارض- 3-ص 321.

وقال:وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا في الخارج على الموجودات العينية وليس هذا قول من قال المعدوم شيء فإن أولئك يثبتون ذواتا معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعين وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية لا معينة وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لا مفارقة لها وأما شيعة أفلاطن فيثبتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية أبدية. درء التعارض- 4- ص 280.

وقد طرحت نظرية التطابق الماهوي عند متأخري الفلاسفة وأما الأقدمون فلا يوجد في كلامهم تفسير العلم بحضور الماهية لا في كلام الفارابي ولا في كلام ابن سينا، وإنما حاولوا تفسير كلامهم بما يوافق رأيهم وقد نازعهم غيرهم.

ثانيا: العلم هو: حصول صورة الشيء في الذهن أو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن، فلا يوجد حضور لنفس الماهية لأن ما في الخارج لا يأتي للذهن بنفسه، فدور العقل كدور كاميرات التصوير التي لا تحضر الشخص في العقل وإنما تلتقط له صورة في العقل، وهو اختيار جمهور النظار.

ولا نعني بالصور هو الأشكال ذات الأبعاد الثلاثية بل نعني المعنى المطابق لما في الخارج أي الذي له بإزاء في الخارج.

فإن أمكن تفسير نظرية متأخري الفلاسفة بهذا المعنى وهو أن ما في الخارج عين وأن ما في الذهن صورة ومفهوم عقلي بينهما تطابق فلا ينبغي أن يكون هنالك خلاف حقيقي.

ثالثا: العلم هو: نوع إضافة وتعلق بين العالم والمعلوم. فلا يوجد شيء يحصل في الذهن لا ماهية الشيء ولا صورته بل هو نسبة بين النفس المدركة والشيء الخارجي. وهو قول الأشعري ومن تبعه من المتكلمين. وحاصله أنه لا يوجد شيء يقوم بالذهن ولهذا أنكروا الوجود الذهني وفسروا العلوم التي ندركها بأنها نسبة بين النفس المدركة والشيء الخارجي من غير أن يحضر شيء في أذهاننا لا صورة ولا ماهية.

وقد ردوا عليهم بأن النفس تدرك الكليات وهي غير موجودة في الخارج فأين النسبة بين العالم والمعلوم في الخارج والكليات لا خارج لها، وكذاك يدرك الذهن المعدوم فأين النسبة بينهما؟!

## الدرس الخامس عشر – الواجب والممكن

الموجود إما أن يكون واجب الوجود بذاته بحيث يستحيل عدمه وهو الله سبحانه وتعالى، وإما أن يكون يكون ممكنا بذاته بحيث لا يستحيل عدمه كالإنسان، وأما ما يستحيل وجوده لذاته فيسمى الممتنع كشريك البارئ.

### الواجب بغيره

الممكن الوجود هو الذي تتساوى ذاته إلى الوجود والعدم، ولكنه قد يقال عليه الواجب بغيره باعتبار أن الممكن وجب وجوده بخالقه وفاعله أي أن الممكن الموجود حال وجوده واجب الوجود لا بذاته ولكن بغيره؛ لأنه لو لم يجب وجوده بخالقه لما وجد أصلا، ولهذا يقولون: إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

### الإمكان الخاص والإمكان العام

الإمكان الخاص هو: سلب الضرورة عن الطرفين معا أي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه وهو ما تقدم.
وأما الإمكان العام فهو: سلب الضرورة عن الطرف المخالف أي ما لا يستحيل وجوده فيشمل الخالق سبحانه وتعالى، والممكن الوجود.
فحينما تتكلم مثلا مع ملحد تقول له: الله سبحانه وتعالى ممكن بالإمكان العام. أي لا توجد ضرورة في عدمه ثم تنتقل لإثبات وجوده ووجوبه بنفسه.
قال الشيخ الإمام: وذلك أن لفظ الممكن فيه إجمال: قد يراد بالممكن ما ليس بممتنع فيكون الواجب بنفسه ممكنا.
ويراد بالممكن ما ليس بموجود مع إمكان وجوده، فيكون ما وجد ليس بممكن بل واجب بغيره...
ويراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود، بل يكون قابلا للعدم هو وكل جزء من أجزائه. درء التعارض– ج3 –ص234

### الممتنع لذاته ولغيره

الممتنع لذاته هو: ما يستحيل وجوده لذاته كشريك الباري.
وأما الممتنع لغيره فهو: الممكن المعدوم كالغول، أي هو امتنع لا لذاته بل لأن إرادة الخالق لم تتعلق بإيجاده فامتنع وجوده.
فتحصل أن الموجود إما واجب لذاته أو لغيره، والمعدوم إما ممتنع لذاته أو لغيره، وأن الممكن هو ممكن بالنظر لذاته ولكنه إما واجب لغيره إن وجد وإما ممتنع لغيره إن لم يوجد.
قال الشيخ الإمام: فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن وكان ممتنعًا بنفسه أو ممتنعًا لغيره، فما ثَمَّ إلا موجود واجب إما بنفسه وإما بغيره، أو معدوم إما لنفسه وإما لغيره، والممكن إن حصل مقتضيه التام: وجب بغيره، وإلا كان ممتنعًا لغيره، والممكن ( أو فالممكن للتفريع ) بنفسه: إما واجب لغيره، وإما ممتنع لغيره. الرسالة الأكملية– ص 15.

## الإمكان الذهني والإمكان الخارجي

الإمكان الذهني هو: أن يقدر إمكان الشي في الخارج لعدم علمه بما يمنع عقلا منه.

والإمكان الخارجي هو: أن يعلم بإمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بطريقة من ثلاث طرق:

الأولى: أن يعلم وجود الشيء في الخارج فيعرف إمكانه. ومنه استدلاله سبحانه على إمكان إحياء الموتى بوقوعه كما وقع لمن أماتهم ثم أحياهم كقوم موسى.

الثانية: أن يعلم وجود نظيره. كالاستدلال على خلقه للخلق أول مرة على قدرته على إحيائهم.

الثالثة: أن يعلم وجود ما هو أبعد عن الوجود منه فبالأولى يثبت إمكانه. ومنه استدلاله سبحانه على المعاد بخلق ما هو أكبر من ذلك من خلق السموات والأرض.

قال الشيخ الإمام: وَمَنْ قَالَ: إِنَّ الشَّيْءَ مُمْكِنٌ فَهَذَا يُعْنَى بِهِ شَيْئَانِ: يُعْنَى بِهِ الْإِمْكَانُ الذِّهْنِيُّ، وَالْإِمْكَانُ الْخَارِجِيُّ. فَالْإِمْكَانُ الذِّهْنِيُّ هُوَ: عَدَمُ الْعِلْمِ بِالِامْتِنَاعِ. وَهَذَا لَيْسَ فِيهِ إِلَّا عَدَمُ الْعِلْمِ بِالِامْتِنَاعِ، وَعَدَمُ الْعِلْمِ بِالِامْتِنَاعِ غَيْرُ الْعِلْمِ بِالْإِمْكَانِ، فَكُلُّ مَنْ لَمْ يَعْلَمِ امْتِنَاعَ شَيْءٍ كَانَ عِنْدَهُ مُمْكِنًا بِهَذَا الِاعْتِبَارِ، لَكِنَّ هَذَا لَيْسَ بِعِلْمٍ بِإِمْكَانِهِ، وَمَنِ اسْتَدَلَّ عَلَى إِمْكَانِ الشَّيْءِ بِأَنَّهُ لَوْ قُدِّرَ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ انْتِفَاءِ لُزُومِ كُلِّ مُحَالٍ، كَمَا يَفْعَلُهُ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ كَالْآمِدِيِّ وَنَحْوِهِ لَمْ يَكُنْ فِيمَا ذَكَرَهُ إِلَّا مُجَرَّدُ الدَّعْوَى.

وَأَمَّا الثَّانِي: وَهُوَ الْعِلْمُ بِإِمْكَانِ الشَّيْءِ فِي الْخَارِجِ، فَهَذَا يُعْلَمُ بِأَنْ يُعْلَمَ وُجُودُهُ، أَوْ وُجُودُ نَظِيرِهِ، أَوْ وُجُودُ مَا هُوَ أَقْرَبُ إِلَى الِامْتِنَاعِ مِنْهُ، فَإِذَا كَانَ حَمْلُ الْبَعِيرِ لِلْقِنْطَارِ مُمْكِنًا كَانَ حَمْلُهُ لِتِسْعِينَ رِطْلًا أَوْلَى بِالْإِمْكَانِ، وَبِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ يُبَيِّنُ الله في الْقُرْآنِ إِمْكَانَ مَا يُرِيدُ بَيَانَ إِمْكَانِهِ كَإِحْيَاءِ الْمَوْتَى وَالْمَعَادِ، فَإِنَّهُ يُبَيِّنُ ذَلِكَ تَارَةً بِبَيَانِ وُقُوعِهِ، كَمَا أَخْبَرَ أَنَّ قَوْمَ مُوسَى قَالُوا: {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى الله جَهْرَةً} [البقرة: 55] {فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ} [الذاريات: 44]، ثُمَّ بَعَثَهُمُ الله مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ.

وَكَمَا أَخْبَرَ عَنِ الْمَقْتُولِ الَّذِي ضَرَبُوهُ بِالْبَقَرَةِ فَأَحْيَاهُ الله... وَأَخْبَرَ سُبْحَانَهُ بِنَظِيرِ ذَلِكَ فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَيْثُ قَالَ: {. . . رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة: 260].

وَاسْتَدَلَّ سُبْحَانَهُ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ وَهُوَ النَّشْأَةُ الْأُولَى، وَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَقَوْلِهِ: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ}. الجواب الصحيح– ج6– ص 404– 405–406–407.

## الدرس السادس عشر – القديم والحادث

الموجود إما قديم وإما حادث، فالقديم: هو غير المسبوق بعدم، والحادث هو المسبوق بعدم.

وهنا مسألة مهمة للغاية وهي: ما هي العلاقة بين الممكن والحادث، وبين الواجب والقديم ؟

الذي يقوله المسلمون بل أهل الملل جميعا أن كل ممكن فهو حادث وكل حادث فهو ممكن فهما مختلفان مفهوما متحدان مصداقا فتكون النسبة هي التساوي.

وكذا كل قديم فهو واجب الوجود، وكل واجب الوجود فهو قديم فهما مختلفان مفهوما متحدان مصداقا فتكون النسبة بينهما هي التساوي أيضا.

فكل ما عدا الله فهو حادث وممكن، وأما الله سبحانه فهو وحده الواجب الوجود لذاته القديم الأزلي الذي ليس لوجوده ابتداء.

وأما الفلاسفة أرسطو وأتباعه فقد قالوا إن كل ممكن فهو حادث، ولكنهم قالوا بقدم الأفلاك ومع قولهم بقدمها لم يجعلوها ممكنة محتاجة إلى فاعل مبدع، وإنما جعلوها تتحرك وتدور للتشبّه بالأول.

وأما ابن سينا ومن وافقه فقد جعلوا النسبة بين الممكن والحادث هي العموم والخصوص المطلق يجتمعان في الإنسان ونحوه من الحوادث، وينفرد الممكن في الأفلاك فهي قديمة ولكنها ممكنة تحتاج في وجودها إلى فاعل، ولكنه لا يتقدمها زمانا وشبهوا ذلك بالإصبع إذا تحرك فتحرك معه الخاتم، فحركة الخاتم معلولة للإصبع ولكن مع التقارن في الزمان.

وكذا النسبة بين واجب الوجود والقديم هي العموم والخصوص المطلق يجتمعان في الباري وينفرد القديم في الأفلاك.

فأرسطو وأتباعه لم يقسموا الوجود إلى واجب وممكن، فالأفلاك كلها قديمة وكلها مستغنية في ابتداء وجودها عن الصانع وإنما تتحرك بإرادتها- فالأفلاك عندهم مريدة حيّة!- للتشبه بالأول.

وأما ابن سينا فقد أراد أن يجمع بين قول المسلمين كل ما عدا الله فهو مخلوق، وبين قول الفلاسفة بقدم العالم فادعى أن الأفلاك مع قدمها فهي ممكنة الوجود تحتاج إلى فاعل لا يتقدمها زمانا مخالفا سائر العقلاء.

وأما قول قدماء الفلاسفة قبل أرسطو فهم لا يقولون بقدم الأفلاك بل هي عندهم محدثة على ما نقل عنهم.

قال الشيخ الإمام: وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم حتى أرسطو وأتباعه فإنهم وإن قالوا بقدم العالم فهم لم يثبتوا له مبدعا ولا علة فاعلة بل علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها لأن حركة الفلك إرادية.

وهذا القول وهو "أن الأول ليس مبدعا للعالم وإنما هو علة غائية للتشبه به" وان كان في غاية الجهل والكفر فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في أن الممكن المعلول لا يكون قديما بقدم علته كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه.

ولهذا أنكر هذا القول ابن رشد وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك وبينوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجماهير العقلاء وكان قصده أن يركب مذهبا من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل

الموجود الممكن "معلول الواجب" مفعولا له مع كونه أزليا قديما بقدمه واتبعه على إمكان ذلك أتباعه في ذلك كالسهروردي الحلبي والرازي والآمدي والطوسي وغيرهم.

وزعمُ الرازي ما ذكره في محصله أن القول بكون الممكن المفعول المعلول يكون قديما للموجب بالذات ( أي الفاعل بلا إرادة كالنار في صدور الحرق منها ) مما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون لكن المتكلمون يقولون بالحدوث لكون الفاعل عندهم فاعلا بالاختيار.

وهذا غلط على الطائفتين بل لم يقل ذلك أحد لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقلت إلينا أقوالهم كأرسطو وأمثاله وإنما قاله ابن سينا وأمثاله. الرد على المنطقيين- 147-148.

وقال: وأما أرسطو وأتباعه فإنما في كلامهم إثبات العلة الأولى من حيث هي غاية وأن الفلك يتحرك للتشبه بها فأوجب وجودها من هذه الجهة لم يثبت وجودها من حيث إن الفلك معلول علة فاعلة كما فعله ابن سينا ومن سلك سبيله فإنه سلك سبيلا بعضها من أصول سلفه الفلاسفة وبعضها أخذه من أصول المعتزلة ونحوهم. الصفدية- 2- ص 159.

وقال: فإن أكثر المشركين يقرون بأن العالم محدث وأن الله يفعل بمشيئته وقدرته، وكذلك الصابئة الحنفاء على هذا القول وهو قول أساطين الفلاسفة القدماء الذين كانوا قبل أرسطو طاليس وإنما ظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة المشهورين من جهة أرسطو وأتباعه وهو المعلم الأول الذي وضع التعاليم التي يقرونها من المنطق والطبيعي والإلهي وظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة من هذه الجهة. الصفدية- ج1- ص236-237.

## علة احتياج الممكن إلى الصانع

اختلف أهل النظر في سبب احتياج الممكن للصانع، فقال ابن سينا وموافقوه: إن العلة هي الإمكان فلأجل كون الشي ممكنا يستوى لذاته الوجود والعدم احتاج للعلة لتخرجه من العدم إلى الوجود.

وذلك لأجل أن يثبتوا أن الأفلاك مع كونها قديمة غير محدثة فإنها ممكنة تحتاج إلى الصانع.

وقال المتكلمون: بل العلة هي الحدوث فلأجل كون الشيء حادثا بعد أن لم يكن احتاج للعلة لتخرجه من العدم للوجود.

وقال بعضهم: الإمكان والحدوث معا.

واختار شيخ الإسلام ابن تيمية: أن العلة هي الفقر الذاتي فكل ما عداه سبحانه فهو فقير فقرا نابعا من ذاته ثابت له لا لعلة اقتضته، فكما أن غناه سبحانه لذاته ولا يقال لم كان غنيا فكذلك فقر المخلوق واحتياجه إلى الصانع لازم لذاته لا لعلة أقتضته، وأما الإمكان والحدوث فهي علامات وأدلة الحدوث.

قال رحمه الله: فإن المتأخرين من النظار تكلموا في علة الافتقار إلى المؤثر وإن شئت قلت إلى الصانع هل هو الإمكان أو الحدوث أو مجموعهما ؟

فالأول: قول المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم كالرازي ومقصودهم بذلك أن مجرد الإمكان بدون الحدوث يوجب الافتقار إلى الصانع فيمكن كون الممكن قديما لا محدثا مع كونه مفتقرا إلى المؤثر وهذا القول مما اتفق جماهير العقلاء من

الأولين والآخرين على فساده حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم كابن رشد الحفيد وغيره كلهم يقولون أن ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا محدثا، وإنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله واتبعهم الرازي وأمثاله وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقرا إلى الفاعل في حال بقائه فقط فانه لم يكن له حال حدوث ولهذا لما جعلوا مثل هذا ممكنا اضطرب كلامهم في الممكن وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها كما ذكر ( أي الرازي ) في كتبه كلها الكبار والصغار كالأربعين ونهاية العقول والمطالب العالية والمحصل وغيرها وقد بسطناه في غير هذا الموضع.

والقول الثاني: أن علة الافتقار مجرد الحدوث وأن المحدث يفتقر إلى الفاعل حال حدوثه لا حال بقائه وهذا قول طائفة من أهل الكلام المعتزلة وغيرهم وهذا أيضا قول فاسد.

والقول الثالث: أن علة الافتقار هي الإمكان والحدوث. ولم يجعل أحدهما شرطا في الآخر، وقد يجعل أحد الشطرين. ( فيقولون: العلة هي الإمكان بشرط الحدوث ) وقد بينا في غير هذا الموضع أن كل واحد من الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى الصانع وإن كانا متلازمين فإذا علمنا أن هذا محدث علمنا أنه مفتقر إلى من يحدثه وإذا علمنا أن هذا ممكن وجوده وممكن عدمه علمنا أنه لا يرجح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجودا.

وكونه مفتقرا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته لا يحتاج أن يعلل بعلة جعلته مفتقرا بل الفقر لازم لذاته فكل ما سوى الله فقير إليه دائما لا يستغني عنه طرفة عين وهذا من معاني اسمه الصمد فالصمد الذي يحتاج إليه كل شيء وهو مستغن عن كل شيء وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلة جعلته غنيا فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه.

فمن قال علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما إن أراد أن هذه المعاني جعلت الذات فقيرة لم يصح شيء من ذلك وإن أراد أن هذه المعاني يعلم بها فقر الذات فهو حق فكل منهما مستلزم لفقر الذات وهي مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال.

وأما تقدير ممكن يقبل أن يكون موجودا ويقبل أن يكون معدوما مع أنه واجب الوجود لغيره أزلا وأبدا فهذا جمع بين المتناقضين فإن ما يجب وجوده أزلا وأبدا لا يقبل العدم أصلا. الرد على المنطقيين- ص 345-346.

## الدرس السابع عشر – السبق واللحوق

حينما يقال هذا الشيء متقدم على ذلك الشيء، أو هذا سابق على ذاك فنعني اشتراك شيئين في أمر معين بحيث يكون لأحدهما امتياز بالأولية على الآخر بلحاظ نفس هذا الأمر.

فهذا التقدم والتأخر والسبق واللحوق عند الفلاسفة على أنحاء:

1- السبق واللحوق الزماني، كتقدم الأمس على اليوم، والقرن التاسع عشر على القرن العشرين، وكتقدم آدم على نوح عليهما السلام.

2- السبق بالرتبة بالنسبة لمبدأ معين ومحدد.

مثال ذلك: إذا نسبنا الإمام والمأموم إلى مبدأ معين هو المحراب فنجد أن الإمام أقرب وأسبق إلى المحراب من المأموم، ولكنا إذا قسناهما إلى مبدء آخر هو الباب -لو كان يقع في الجهة المعاكسة لمحراب المسجد- فنقول: المأموم أقرب وأسبق إلى الباب من الإمام.

مثال آخر: سلسلة الأجناس وهي: جوهر- جسم مطلق- جسم نام- جسم نام حساس متحرك بالإرادة- إنسان، فهذه السلسلة إذا نظرنا إليها من جهة جنس الأجناس فيكون الجوهر متقدما على الجسم المطلق، والجسم المطلق متقدما على الجسم النامي وهكذا، ولو نظرنا إليها من جهة نوع الأنواع فالإنسان متقدم على الجسم النام الحساس المتحرك بالإرادة، وهكذا الذي يليه.

فالسبق بالترتيب يعني وجود شيئين يقاسان على شيء ثالث وهو يشمل الترتيب المكاني والترتيب العقلي كما في المثالين.

3- السبق بالشرف وهو السبق في الصفات الكمالية، كتقدم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان، والكريم على البخيل، ونحو: زيد أفقه من عمرو، وأبو بكر أفضل من عمر.

4- السبق بالطبع بحيث يمكن أن يوجد المتقدم ولا يوجد المتأخر ولكنه لا يمكن أن يوجد المتأخر بدون وجود المتقدم، كتقدم الشرط على المشروط فيمكن أن يوجد ولا يوجد المشروط ولكن لا يمكن أن يوجد المشروط بدون الشرط.

ومنه تقدم الواحد على الاثنين فإن الواحد يوجد بدون الاثنين، ولا يمكن أن يوجد الاثنين بدون الواحد، وكتقدم التصور على التصديق، وكتقدم الجزء على الكل وكتقدم الطهارة على الصلاة.

5- السبق بالعلية وهو يكون بتقدم العلة على معلولها؛ لأن المعلول لا يجب وجوده إلا إذا وجدت علته التامة، وقد مثلوا لذلك بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم، أو كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، فلو كان زيد يمسك مفتاحا يريد أن يفتح به الباب فحركة المفتاح معلولة لحركة يد زيد فحرك زيد يده أولا فتحرك المفتاح ولا يوجد هنا تقدم بالزمن بل هو تقدم بالذات. ويسمى هذا النوع بالتقدم بالذات أيضا. وقد ذكر بعضهم أنواعا أخر للتقدم.

هذا تقرير ما قالوه وفي بعضه نظر.

الرد المختصر للإمام

قال الشيخ الإمام: وما يذكرونه من أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلة كحركة الإصبع، ويكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، ويكون بالمكانة كتقدم العالم على الجاهل، ويكون بالمكان ( ويقال له بالرتبة أيضا ) كتقدم الصف الأول على الثاني وتقدم مقدم المسجد على مؤخره، ويكون بالزمان كلام مستدرك؛ فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان فإن قبل وبعد ومع ونحو ذلك معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني ( هذا بالنسبة لقبل وبعد، وأما بالنسبة لمع فهي تقتضي المقارنة الزمانية، والمقارنة قسيمة للتقدم والتأخر الزمانيين كما بينه الإمام في موضع آخر )

وأما التقدم بالعليّة أو الذات مع المقارنة في الزمان فهذا لا يعقل ألبتة ولا له مثال مطابق في الوجود بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له ( وما ذكروه من الأمثلة يرجع إلى تقدم الشرط على المشروط )

وأما تقدم الواحد على الاثنين فإن عني به الواحد المطلق ( أي المفهوم الرياضي المجرد عن المواد ) فهذا لا وجود له في الخارج ولكن في الذهن، والذهن يتصور الواحد المطلق قبل الاثنين المطلق فيكون متقدما في التصور تقدما زمانيا.

وإن لم يعن به هذا فلا تقدم بل الواحد شرط في الاثنين مع كون الشرط لا يتأخر عن المشروط بل قد يقارنه وقد يكون معه ( الصواب قبله ) فليس هنا تقدم واجب غير التقدم الزماني.

وأما التقدم بالمكان فذاك نوع آخر وأصله من التقدم بالزمان فإن مُقَدَّم المسجد تكون فيه الأفعال المتقدمة بالزمان على مؤخره؛ فالإمام يتقدم فعله بالزمان على فعل المأموم فسمي محل الفعل المتقدم متقدما ( الصواب مقدما ) وأصله هذا.

وكذلك التقدم بالرتبة فإن أهل الفضائل مقدمون في الأفعال الشريفة والأماكن وغير ذلك على من هو دونهم فسمي ذلك تقدما وأصله هذا. منهاج السنة النبوية- ج1- ص 170- 171-172.

قال: والمثال الذي يذكرونه من قولهم: حركت يدي فتحرك خاتمي، أو كُمِّي، أو المفتاح ونحو ذلك، حجة عليهم لا لهم؛ فإنَّ حركة اليد ليست هي العلة التامة ولا الفاعل لحركة الخاتم بل الخاتم مع الإصبع كالإصبع مع الكف فالخاتم متصل بالإصبع والإصبع متصلة بالكف لكن الخاتم يمكن نزعها بلا ألم بخلاف الإصبع وقد يعرض بين الإصبع والخاتم خلو يسير بخلاف أبعاض الكف.

ولكن حركة الإصبع شرط في حركة الخاتم كما أن حركة الكف شرط في حركة الإصبع أعني في الحركة المعينة التي مبدؤها من اليد بخلاف الحركة التي تكون للخاتم أو للإصبع إبتداء فإن هذه متصلة منها إلى الكف كمن يجر إصبع غيره فيجر معه كفه. منهاج السنة-ج1-ص170.

## الدرس الثامن عشر – رد ابن تيمية المفصل على أقسام التقدم

قال رحمه الله: وذلك أن هؤلاء ( المتفلسفة ) قالوا: التقدم والتأخر خمسة أنواع: الأول: التقدم بالعلية كتقدُّم السراج على ضوء السراج، وتقدم الشمس على شعاعها؛ فإن العقل يدرك تقدم وجود السراج على ضوء السراج وإن امتنع تأخُّر أحدهما عن الآخر في الزمان. الثاني: التقدم بالطبع وهو تقدم الشرط على المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين ما قبله بعد اشتراكهما فالمتأخر ( لعله في أن المتأخر ) لا يوجد إلا بعد وجود المتقدم إذْ العلة ( لعله أنَّ العلة ) تستلزم وجود المعلول، والشرط لا يستلزم وجود المشروط ( خلاصته أن تقدم الطبع لا يكون فيه المتقدم علة تامة للمتأخر بخلاف التقدم بالعلية ). الثالث: التقدم بالشرف والرتبة كتقديم ( أو تقدّم ) العالم والقادر على الجاهل والعاجز. الرابع التقدم بالمكان ( ويقال له تقدم بالرتبة ) كتقدم الإمام على المأموم. وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب.

... وبيان ذلك أن يقال: لا ريب أنه يقال: إن التقدم والتأخر والمقارنة من الأمور التي فيها إضافة، كما يقال: هذا إما أن يكون متقدمًا على هذا أو متأخرًا عنه أو مقارنًا له... والتقدم والتأخر قسيمان للمقارنة التي يعبر عنها بلفظ مع فيقال هو متقدم عليه أو متأخر عنه أو هو معه وإذا كان كذلك فالتقدم والتأخر والمقارنة في الأصل إنما هي بالزمان والمكان...

فأما التقدم والتأخر بالمكان كقول سمرة بن جندب: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يتقدم أحدنا. رواه الترمذي. وكقول أبي بكرٍ الصديق رضي الله عنه الذي في الصحيحين لما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم: ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم... ثم التقدم بالرتبة والشرف هو من هذا فإن المكانة والرتبة مأخوذة من المكان لأن صاحب الرتبة المتقدمة يكون متقدمًا في المكان والمكانة على صاحب الرتبة المتأخرة كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: ليلني منكم أولو الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. والتقدم بالرتبة كالعلو بالرتبة والدرجة والمكانة، وأصله من المكان...والنوع الثاني: التقدم والسبق والأولية بالزمان كقوله سبحانه وتعالى: حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ [يس 39] وقوله: وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ [الأحقاف 11] وقول إبراهيم عليه السلام: أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ {75} أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ {76} فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ {77}

.... وأما ما ذكروه من التقدم بالعلية والشرط فهذا قد نُوزِعوا فيه وقيل لهم: يمتنع في المقارنة الزمانية أن يكون أحدهما متقدمًا على الآخر بوجه من الوجوه؛ فإن التقدم إذا كان من عوارض الزمان وهو ضد المقارنة، واجتماع ( لعله فاجتماع ) التقدم والتأخر مع المقارنة في شيئين لأعيانهما جمع بين الضدين، فكما أنه يمتنع أن يكون أمامه ويكون معه في ظروف المكان والمكانة وموانعهما ( لعله وتوابعهما ) فإنه يمتنع أن يكون قبله ويكون معه في ظرف الزمان وتوابعه... وأما المتقدم ( أو التقدم ) بالشرط كما مثلوه من تقدم الواحد على الاثنين فإن الواحد ليس له وجود خارجي محدد ( الصواب مجرد ) عن المواد بل ليس في الخارج من الوحدان إلا ما له حقيقة تتميز بها، ولكن الإنسان يتصور في ذهنه الواحد قبل الاثنين ويتكلم بلفظ الواحد قبل الاثنين وهذا ترتيب زماني محسوس، ثم إذا قُدِّر اجتماع تصوره للواحد والاثنين أو اجتماع نطقه بهما فهو كاجتماع أعيانهما في الخارج كما لو اجتمع درهم ودرهمان وثلاثة دراهم ونحو ذلك فليس هناك ترتيب أصلا وليس

الدرهم متقدما على الدرهمين ولا الدرهمان متقدمين على الثلاثة.وقول القائل: لا توجد الدرهمان إلا بوجود الدرهم، أو لا يوجد الاثنان إلا بوجود الواحد. يقال له: أما الدرهمان الموجودان في الخارج فهما مستغنيان في وجودهما عن الدرهم المنفرد عنهما لا يشترط وجودُهما وجودَه بحال؛ ولكن هما متوقفان على وجود أنفسهما، كتوقف الدرهم الواحد على وجود نفسه، فليس بأن يجعل تقدمه عليهما- لكون الاثنين واحدًا وواحدًا- بأولى من أن يجعل متقدمًا على نفسه لأن الواحد واحد وكل هذا غلط ( يقصد أن الشيء متوقف على نفسه بالضرورة، فإذا كان الواحد متقدما على الاثنين لكون الاثنين واحدا وواحدا، فليجعل الواحد متقدما على نفسه أيضا لأن الواحد واحد بالضرورة القائلة الشيء يثبت لنفسه )... فتوقُّف الاثنين على الواحد وتوقف الثلاثة على الاثنين هو توقف الجملة على بعض أفرادها وهو كتوقف الشيء على نفسه كتوقف الاثنين على الاثنين والثلاثة على الثلاثة وإذا لم تكن الجملة إلا هذه الأفراد وهذا التأليف لم يكن المتوقف غير المتوقف عليه ولم يكن هناك شيء متقدمًا على شيء بوجه من الوجوه في الخارج إلا إذا وجد أحدهما قبل الآخر فيكون الترتيب زمانيًّا وهو حق، ولكن الذهن قد يدرك المفرد قبل الجملة والبسيط قبل المركب والواحد قبل العدد وننطق بذلك فيكون الترتيب في علمنا ونطقنا لا في الحقيقة نفسها فهذا هو التقدم بالشرط الذي يجعلونه في الأعداد والمقادير والمركبات ونحو ذلك ( خلاصته أن التقدم إنما في الذهن بأن يدرك هذا قبل هذا أو في النطق حينما نرتب الأعداد لا في الواقع العيني الخارجي)وكذلك هو في الصفات والكيفيات فإنه إذا قيل العلم والقدرة مشروطة بالحياة، والشرط متقدم على المشروط، فليس في الموصوف ترتيب بحال بل الحياة والعلم والقدرة موجودة معًا بكل وجه، لكن العلم يستلزم وجود الحياة فلا يوجد إلا معها، لا أنه لا يوجد إلا بعدها، وإذا لم يوجد إلا معها- سواء كانت قبله أو لم تكن- لم يقتض ذلك أنه يجب تأخره عنها، بل إذا قارنها فهو مقارن لها، وإذا قدر حياة لا علم لها ثم حصل معها علم فهنا هو متأخر عنها في الزمان أيضًا، ونحن لا ننازع في أن الصفات يعرض لها الترتيب الزمني كما يعرض الأعداد كما تقدم ولكن ليس هذا بواجب ومتى انتفى هذا الترتيب لم تكن مرتبة أصلا بل تكون متقارنة. وأما الترتيب في علم الإنسان بالصفات فهذا لا ينضبط فقد يعلم الإنسان العلم ويستدل به على الحياة، وقد يعلم الحياة ويستدل بها على العلم، وحيث وجد ذلك الترتيب فهو ترتيب زماني وهو ترتيب في العلم بها والتعبير عنها لا في ذاتها. وأما ما ذكروه من التقدم بالعلية فيقال لهم: ليس هذا أيضًا حقيقة، وليس في المخلوق شيء واحد هو علة تامة لشيء أصلا لكن مشيئة الله تعالى مستلزمة لمراده بها فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وما سوى ذلك من الأسباب الموجودة فليس شيء منها بمفرده علة تامة لشيء ولكن يكون سببًا والسبب بمنزلة الشرط الذي إذا ضم إليه غيره من الأسباب صار المجموع علة، ولكن ذلك المجموع لا يكون إلا بمشيئة الله لا يكون المجموع بعلة غير مشيئة الله قط، فإذًا وصف العلية التامة لا تقوم بشيء من المخلوقات، وإذا لم يكن شيء من المخلوقات علة تامة امتنع بطريق الأولى أن يكون متقدمًا بالعلية لكن يكون سببًا وهو كالشرط والشرط لا يجب تقدمه على المشروط بل قد يقارنه وقد يسبقه كما تقدم وإذا قارنه فليس هو متقدمًا عليه بوجه من الوجوه، فكذلك ما يسمونه علة إنما هو في الحقيقة شرط وسبب ويكون متقدمًا عليه وإذا كان مقارنًا لم يكن متقدمًا فلا يجتمع الضدان ( فلا حجة لكم فيما قلتم أنه متقدم عليه بالذات مع كونه مقارنا له بالزمن )وذلك يظهر فيما يذكرونه من الأمثلة وأشهرها الشمس مع

الشعاع،والشعاع عندهم إما أن يراد به ما يقوم بذات الشمس من الضوء، أو ما يقوم بالأجسام المقابلة للشمس وهو المسمى بالشعاع عندهم وهو شعاع منعكس. فإذا أريد به الضوء القائم بذات الشمس فذاك صفة من صفاتها ليست متقدمة عليه بوجه من الوجوه... وإن أرادوا بالشعاع الضوء الموجود في الأجسام المقابلة للشمس من الجدران والأرض والهواء وغير ذلك فيقال هذا الشعاع لم يحدث لمجرد الشمس وليست الشمس وحدها علة مولدة له بل لابد فيه من شيئين أحدهما الشمس والثاني جسم آخر يقابل الشمس لينعكس الشعاع عليه، وإذا لم تكن الشمس علة تامة لم يـحصل المقصود بل هي جزء العلة وهي سبب وشرط فإن الشعاع يتوقف على الشمس المستنيرة وعلى المحل الذي ينعكس عليه الشعاع وإذا كان كذلك كان توقفه على هذين توقف المشروط على شرطه فإنهم فرقوا بين التقدم بالعلة والتقدم بالطبع والشرط بأن المتقدم بالعلة يستلزم وجود المتأخر بخلاف المتقدم بالشرط وقد تقدم قولنا إنه ليس في المخلوقات شيء منفرد يستلزم وجود شيء متأخر عنه لكن مشيئته مستلزمة لمرادها فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد ظهر في الشعاع الذي ضربوه مثلا أن نفس الشمس وحدها لو قُدِّر وجودها بدون ما يقابلها لم يكن للشعاع وجود ولكن وجوده بشرط الشمس وشرط ما يقابلها فيكونان شرطين وإذا كان كل منهما شرطًا فالشرط قد يتقدم على المشروط وقد لا يتقدم عليه فلا ريب أن الجدار والأرض والهواء موجود قبل الشعاع وكذلك الشمس موجودة قبل هذا الشعاع وذلك تقدم بالزمان لكن إذا حصلت حصل الشعاع وتولد عن اجتماع هذين الأصلين له كتولُّد غيره من المتولدات عن أصلين وكل منهما متقدم عليه ومتى ظهر هذا في شعاع الشمس ظهر أنه في شعاع السراج وغيره من النيرات؛ إذ النار يكون لها شعاع كما يكون للشمس شعاع فهذا ما يمثلون به من المرئيات... وكذلك القول في مثالهم الآخر وهو تولد الحركة عن الحركة كقول القائل حركت يدي فتحرك خاتمي أو كمي فإنه من هذا الباب ليس مجرد حركة اليد علة تامة لحركة الخاتم أو الكم بل نفس وجود محل الحركة الذي هو الخاتم والكم هو شرط أو سبب في وجود الحركة فالحركة تتوقف على المحل الذي يقوم به كما تتوقف على السبب الذي يطلبها وإذا كانت هذه الحركة تتوقف على أمرين فصاعدًا فالقولُ في وجود هذه الحركة مع حركة اليد كالقول في الحركة والصوت ( كصوت نقر الباب ) إما أن يقال هما متقارنان في الزمان فلا يكون أحدهما علة للآخر وإن كان شرطًا مقارنًا له،وإما أن يكونا متعاقبين فيكونان متعاقبين في الزمان وإن كان سريعًا فحركة الخاتم لليد كحركة بعض اليد مع بعض مثل حركة الأصابع مع الكف أو حركة الظفر مع الأنملة. وأما قولهم العقل يدرك هذا قبل هذا قيل لهم العقل يدرك الأمور على ما هي عليه وإلا كان ذلك جهلا لا عقلا؛فإن كان ذلك الشيء في نفسه مرتبًا فأدركه العقل مرتبًا وإلا كان إدراكه جهلا ومتى كان المدرَك مرتبًا بحيث يكون بعضه قبل بعض فهذا هو الترتيب الزماني والتقدم الزماني ويمتنع مع وجود هذا الترتيب الخارجي أن يكون زمانهما واحدًا ويمتنع مع كونهما غير متميزين في الزمان أن يكونا متميزين فالجمع بين الضدين ممتنع إما ترتيب وتقدم وتأخر وإما مقارنة ليس فيها تقدم وتأخر وإذا تبين ذلك ظهر أنه ليس فيما يعلمه الإنسان شيء متقدم على غيره بالعلية أو الشرط مع مقارنته له بالزمان بل المتقدم سواء سُمّي شرطًا أو علة أو غير ذلك إن كان مقارنًا في الزمان غير متقدم فيه فليس متقدمًا بحال وإذا كان متقدمًا فيه وهو متقدم في الزمان فهو متقدم غير مقارن. بيان التأسيس- ج5-ص 188 إلى 209. فلتكرر القراءة والنظر فإن مراد الإمام واضح.

## الدرس التاسع عشر- الجوهر والعرض

الجوهر هو: ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. كالكتاب يوجد في الخارج مستقلا أي قائما بنفسه.

والعرض هو: ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع. كاللون الذي يوجد في الكتاب لا يقوم بنفسه.

وهنا مسألة وهي: هل الجوهر والعرض من الأقسام الأولية للموجود بما هو موجود فنقول: الموجود إما أن يكون جوهرا أو عرضا، أو هو من الأقسام الثانوية فنقول: الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا، والممكن إما أن يكون جوهرا أو عرضا.

المشهور هو القول الثاني وأن الله سبحانه لا يتصف بكونه جوهرا أو عرضا لأن هذين القسمين هما للماهية الممكنة.

ولكن ذكر أرسطو وأتباعه أن الموجود بما هو موجود ينقسم إلى جوهر وعرض.

قال الشيخ الإمام: فَإِنَّهُمْ قَالُوا ( أي الفلاسفة ): لَيْسَ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ إِلَّا وَهُوَ إِمَّا جَوْهَرٌ وَإِمَّا عَرَضٌ؛ لِأَنَّهُ أَيُّ أَمْرٍ نَظَرْنَاهُ وَجَدْنَاهُ إِمَّا قَائِمًا بِنَفْسِهِ، غَيْرَ مُفْتَقِرٍ فِي وُجُودِهِ إِلَى غَيْرِهِ، وَهُوَ الْجَوْهَرُ، وَإِمَّا مُفْتَقِرٌ فِي وُجُودِهِ إِلَى غَيْرِهِ، لَا قِوَامَ لَهُ بِنَفْسِهِ وَهُوَ " الْعَرَضُ " قَالُوا: " وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِهَذَيْنَ قِسْمٌ ثَالِثٌ ".

وَهَذَا الَّذِي قَالُوهُ هُوَ تَقْسِيمُ أَرِسْطُو وَأَتْبَاعِهِ، وَهُوَ يُسَمِّي الْمَبْدَأَ الْأَوَّلَ جَوْهَرًا وَهَذَا تَقْسِيمُ سَائِرِ النُّظَّارِ. لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يُدْخِلُونَ رَبَّ الْعَالَمِينَ فِي مُسَمَّى الْجَوْهَرِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُدْخِلُهُ فِيهِ، وَبَعْضُ النِّزَاعِ فِي ذَلِكَ لَفْظِيٌّ. الجواب الصحيح- ج5- ص 44.

## أقسام الجوهر

قسم بعض الفلاسفة الجوهر إلى خمسة أنواع هي: العقل والنفس والمادة والصورة والجسم.

فالعقل عندهم هو: جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا.

والنفس عندهم هي: جوهر مجرد عن المادة ذاتا لا فعلا.

بيانه: لا يقصد القوم بالعقل هو عقل الإنسان وإنما شيء وراء ذلك، وذلك أنهم يقسمون الموجود إلى مادي ومجرد، فالمادي هو الذي له مادة يتكون منها من عظم ولحم أو معدن أو أي شيء يضم عنصرا من العناصر الطبيعية، وأما المجرد فهو شيء روحاني لا جسم له ولا مادة لا يقع تحت الحس، فهذا العقل له وجود مجرد عن المادة وهو كائن عظيم عاقل مدرك للمبدأ الأول- الله سبحانه- ومدرك لنفسه جامع للكمال وهو يفعل بلا حاجة إلى جسم وأعضاء وهذا معنى أنه مجرد ذاتا وفعلا، بخلاف النفس فإنها مجردة في ذاتها عن المادة ولكنها تحتاج للبدن لتعمل كالنفس الإنسانية التي تدبر البدن.

فالعقل الأول- وهو الصادر الأول عن الله عندهم وبعض المصنفين يروون فيه حديثا موضوعا أول ما خلق الله العقل- في العالم صدر عنه ثلاثة أشياء: عقل ثان مثل العقل الأول في تجرده، وفلك أول، ونفس متعلقة بالفلك تدبر أمره.

والفلك هو: جسم كروي متحرك بذاته ذو نفس.

وهذا الفلك يسمونه الفلك الأعظم أو الفلك المحيط أو السماء الأولى.

وهذا الجسم الكروي مجوف من الداخل ويوجد داخله فلك والفلك داخله فلك وهكذا فالعالم كله بما فيه داخل كرة كحلقات البصلة.

فتحصل أن المبدأ الأول صدر عنه شيء واحد هو العقل الأول، ثم العقل الأول هذا صدر عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني، والفلك المحيط، والنفس المدبرة له.

ثم العقل الثاني صدر عنه عقل ثالث وفلك ثان ونفس متعلقة بالفلك، ويسمى هذا الفلك بفلك الثوابت.

ثم العقل الثالث صدر عنه عقل رابع وفلك ثالث ونفس متعلقة به، ويسمى هذا الفلك فلك زحل.

ثم العقل الرابع صدر عنه عقل خامس وفلك رابع ونفس متعلقة به، ويسمى هذا الفلك فلك المشتري.

ثم العقل الخامس صدر عنه عقل سادس وفلك خامس ونفس متعلقة به، ويسمى هذا الفلك فلك المريخ.

ثم العقل السادس صدر عنه عقل سابع وفلك سادس ونفس متعلقة به، ويسمى هذا الفلك فلك الشمس.

ثم العقل السابع صدر عنه عقل ثامن وفلك سابع ونفس متعلقة به، ويسمى هذا الفلك فلك الزهرة.

ثم العقل الثامن صدر عنه عقل تاسع وفلك ثامن ونفس متعلقة به، ويسمى هذا الفلك فلك عطارد.

ثم العقل التاسع ويسمى العقل الفعال صدر عنه عقل عاشر وفلك تاسع ونفس متعلقة به، ويسمى هذا الفلك فلك القمر.

ثم تحت فلك القمر يوجد الهواء المحيط بالكرة الأرضية من جميع الجهات كإحاطة قشرة البيضة ببياضها والأرض في جوف الهواء كالمخ في بياضه.

والعقل العاشر الذي هو آخر العقول هو الذي أبدع كل شيء في العالم السفلي عالم الأرض فهو المدبر لها وهو المعتني بشؤوننا - تعالى الله عما يقول الظالمون- والعقول العشرة والأفلاك التسعة ونفوسها التسعة كلها قديمة أزلية كالمبدأ الأول.

فالأفلاك تسعة والكواكب السيارة سبعة وهذه الأفلاك أجسام شفافة تضيء بما فيها وغير قابلة للخرق والنفوذ منها، ونحن عددناها ابتداءا من الأعلى، وأما إذا عددنا من الأقرب بالنسبة لنا ففلك القمر هو الأول والفلك الأعظم هو التاسع. هذه هي النظرية المشهورة عن الفلاسفة حول العالم العلوي والسفلي وهي محض خرافة.

قال الشيخ الإمام: والعرب كانوا مع شركهم وكفرهم يقولون: إن الملائكة مخلوقون، وكان من يقول منهم إن الملائكة بنات يقولون أيضا إنهم محدثون ويقولون إنه صاهر إلى الجن فولدت له الملائكة، وقولهم من جنس قول النصارى في أن المسيح ابن الله مع أن مريم أمه ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء. وقول هؤلاء الفلاسفة شر من قول هؤلاء كلهم.

فان الملائكة عند من آمن بالنبوات منهم هي العقول العشرة وتلك عندهم قديمة أزلية والعقل رب كل ما سوى الرب عندهم وهذا لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب لم يقل أحد أن ملكا من الملائكة رب العالم كله.

ويقولون إن العقل الفعال مبدع لما تحت فلك القمر وهذا أيضا كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب. الرد على المنطقيين- ج1- ص 102.

## الدرس العشرون– ما يصدر عن الواحد

استند الفلاسفة على قاعدة قعدوها وهي الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ليبرروا نشأة العقول، خلاصة ما فيها باختصار هو: أن الواحد كالحق سبحانه لا يصدر عنه من خلق سوى شيء واحد لإنه لا بد أن يكون بين العلة والمعلول تناسب وخصوصية فالحرارة تصدر من النار لا من الثلج، والبرودة تصدر من الثلج لا من النار، فإذا كانت العلة ذات خاصية واحدة فلا يمكن أن يكون معلولها ذات خاصتين، فلو صدر من الواحد أكثر من واحد فهذا يعني تكثر الخصوصيات التي فيه فيكون مركبا لا بسيطا. ولهذا لم يصدر من المبدأ الأول إلا شيء واحد هو العقل، والعقل الأول صدر عنه أكثر من شيء باعتبارات متعددة فباعتبار أنه واجب صدر عنه عقل آخر وباعتبار أنه موجود صدر عنه نفس وباعتبار أنه ممكن في ذاته صدر عنه فلك!

قال الشيخ الإمام: مثال ذلك إذا ذكروا العقول العشرة والنفوس التسعة وقالوا إن العقلَ الأول هو الصَّادرُ الأولُ عن الواجب بذاته وأنه من لوازم ذاته ومعلولٌ له وكذلك الثاني عن الأول وإن لكل فلَكٍ عقلًا ونفسًا.

قيل: قولكم عقل ونفس لغةٌ لكم فلا بدَّ من ترجمتها وإن كان اللفظُ عربيًّا فلا بدَّ من ترجمة المعنى فيقولون: العقلُ هو الرُّوح المجرَّدة عن المادَّة وهي الجسدُ وعلائقها سمَّوه عقلًا ويسمُّونه مفارِقًا ويسمُّون تلك المفارِقات للموادِّ لأنها مفارِقةٌ للأجساد كما أن روحَ الإنسان إذا فارقت جسدَه كانت مفارِقةً للمادَّة التي هي الجسد.

والنفسُ هي الروحُ المدبِّرةُ للجسم مثل نفس الإنسان إذا كانت في جسمه فمتى إذا كانت في الجسم كانت محرِّكةً له فإذا فارقَتْه صارت عقلًا محضًا أي يَعْقِلُ العلومَ من غير تحريكٍ بشيء من الأجسام.

فهذه العقولُ والنفوس وهذا الذي ذكرناه مِن أحسن الترجمة عن معنى العقل والنفس وأكثرُهم لا يحصِّلون ذلك.

قالوا: وأثبتنا لكلِّ فلَكٍ نفسًا لأن الحركة اختياريةٌ فلا تكونُ إلا لنفسٍ ولكلِّ نفسٍ عقلًا لأن العقلَ كاملٌ لا يحتاجُ إلى حركة والمتحرِّكُ يطلبُ الكمالَ فلا بدَّ أن يكون فوقه ما يتشبَّه به وما يكونُ علةً له ولهذا كانت حركةُ أنفسنا للتشبُّه بما فوقنا من العقول وكلُّ ذلك تشبُّهٌ بواجب الوجود بحسب الإمكان.

والأول لا يَصْدُر عنه إلا عقل لأن النفسَ تقتضي جسمًا والجسمُ فيه كثرة والصَّادرُ عنه لا يكونُ إلا واحدًا ولهم في الصُّدور اختلافٌ كثيرٌ ليس هذا موضعه. نقض المنطق– ص 173.

وقال: وقد كنت في أوائل معرفتي بأقوالهم بعد بلوغي بقريب وعندي من الرغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الأمور ما أوجب أني كنت أرى في منامي ابن سينا وأنا أناظره في هذا المقام وأقول له: أنتم تزعمون أنكم عقلاء العالم وأذكياء الخلق وتقولون مثل هذا الكلام الذي لايقوله أضعف الناس عقلا وأورد عليه مثل هذا الكلام فأقول:

العقل الأول إن كان واحدا من جميع الجهات فلا يصدر عنه إلا واحد لايصدر عنه عقل ونفس وفلك، وإن كان فيه كثرة فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد، ولو قيل: تلك الكثرة هي أمور عدمية. فالأمور العدمية لايصدر عنها وجود، ثم إذا جوَّزوا صدور الكثرة عن العقل الواحد باعتبارٍ ما فليجوِّزوا صدورَها عن المبدع الأول بمثل ذلك الاعتبار بدون هذه

الواسطة كقولهم باعتبار وجوبه صدر عنه عقل وباعتبار وجوده صدر عن نفس وباعتبار إمكانه صدر عنه فلك فإن هذه الصفات إن كانت أمورا ثبوتية فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد وإن كانت إضافة أو سلبا أو مركبا منهما فالمبدع الأول عندهم يتصف بالسلب والإضافة والمركب منهما ( فليجوزا حينئذ صدورها عن الواحد المبدع مباشرة ) فبطلانُ كلامهم في هذا المقام الذي هو أصل توحيدهم يظهر من وجوه كثيرة متعددة تبيَّن فيها أن القوم من أجهل الخلق وأضلهم وأبعدهم عن معرفة الله وتوحيده فإن عوام اليهود والنصارى الذين لم نوافقهم أعلم بالله من خواص هؤلاء الفلاسفة المبدلين الصابئين. بيان تلبيس الجهمية- ج5- ص 263-264.

## الدرس الحادي والعشرون- المادة والصورة

النوع الثالث والرابع هما المادة والصورة فالمادة هي: جوهر حامل للقوة. والصورة هي: جوهر يمنح المادةَ الفعليةَ.

وهذا كلام يحتاج إلى بيان فنقول:

إن القوة هي: استعداد الشيء لأن يكون شيئا آخر.

والفعل هو: وجود الشيء في أحد الأزمنة بحيث تترتب عليه آثاره.

فالبذرة مثلا شجرة بالقوة أي لها قوة وقابلية واستعداد لأن تصير شجرة بالمستقبل، والشجرة شجرة بالفعل أي قد تحققت شجريتها واقعا الآن مثلا.

والنطفة إنسان بالقوة، والإنسان إنسان بالفعل.

والبذرة هي المادة الحاملة للقوة والقابلية، والنطفة المادة الحاملة للقوة والقابلية.

ففي كل المواد والعناصر الطبيعية استعداد خاص مختزن في داخل جزئياتها يعطيها القوة لأن تكون شيئا آخر في ظرف معين.

فإذا علم هذا فنقول: إن العالم بما فيه من مواد ترجع – عندهم- إلى مادة واحدة تسمى المادة الأولى ( الهيولى الأولى ) فهذه المادة منها خلق العالم، وإذا أردنا أن نحلل تلك المادة فنجدها جسما من الأجسام ولكنها جسم غير معين فلا هو حديد ولا هو خشب ولا ماء ولا أي شيء لحد الآن، ثم حتى يكون الجسم جسما لا بد فيه من جزئين: جزء يحمل القوة والاستعداد وجزء يحمل الفعلية، وفعلية الجسم هي امتداده طولا وعرضا وعمقا، فالمادة الأولى نتصورها كطين اصطناعي، وهذا الطين عبارة عن مادة حاملة للقوة حلّ فيها جوهر أعطاها الفعلية وهو الصورة الجسمية، فالمادة الأولى= مادة مبهمة خالية من الامتدادت الثلاثة+ جوهر حل وانطبع فيها. فالمبهم يسمى مادة ومحل، ومانح الفعلية يسمى صورة جسمية وحال، فعندنا حال ومحل، ولا تتصور الصورة على أنها الشكل والهيئة كصورة الإنسان وصورة الثوب، فهذا ليس مقصودهم فتلك الصور أعراض والصورة الجسمية جوهر، تخيلها كأنها جوهر عقلي روحي حل في تلك المادة الخاملة الحاملة للقوة فقط فجعلها تكتسب الفعلية وتصير جسما.

وهذا المادة الأولى تلبس أربع صور تمثل عناصر عالمنا وهي: الماء والهواء والنار والتراب، فالصورة النوعية حلت في شيء من المادة الأولى فصارت ماء أو هواء أو نارا أو ترابا، فالمادة الأولى مشتركة فيما بين الأربع ولكنها تلبس أثوابا مختلفة فهذه العناصر الأربعة فيها صورتان: الصورة الجسمية التي أعطت المادة الأولى فعليتها الامتدادية، والصورة النوعية التي أعطت لهذه العناصر فعليتها العنصرية، فالماء مثلا = مادة أولى+ صورة جسمية+ صورة مائية 3 جواهر وقس عليه الباقي.

ثم من اختلاط بعض هذه العناصر ببعض بنسب معينة نشأ كل شيء فنشأت المعادن والنباتات والحيوان والإنسان.

فالإنسان الأول نشأ من طين أي من ماء + تراب فصار جسدا له قوة ليصير إنسانا ولكنه ليس هو الإنسان الفعلي ثم تعلقت به النفس الناطقة المجردة عن المواد فصار إنسانا بالفعل فالإنسان هو مادة+ صورة، وصورته هي نفسه الناطقة.

ثم نشأ الإنسان نشأة أخرى فالعناصر الأربع انقلبت نباتا ثم النبات غذاء، والغذاء أخلاطا، والأخلاط منيا، والمني علقة، والعلقة، مضغة، وهكذا شيئا فشيئا إلى أن ينقلب حيوانا ناطقا.

فالنطفة مثلا نطفة بالفعل ولها كمالها الوجودي من حيث كونها تحمل خصائص النطفة حقيقة فهي مادة وصورة منوية، وهي أيضا علقة بالقوة تنتظر الصورة العلقية، فإذا حلت الصورة العلقية فسدت الصورة المنوية، فالمادة هي المادة بينهما ولكن الصور تتجدد تفسد صورة ويحل مكانها أخرى، فكل شيء في الكون المادي عبارة عن مادة واحدة وصور مختلفة.

وقد اتضح الجوهر الخامس عندهم وهو الجسم، فإنه من حلول الصورة الجسمية في المادة ينشأ الجسم، ويعرفونه بأنه: جوهر ممتد في جهاته الثلاث. فتحصل أن الجواهر خمسة هي: الجوهر العقلي، والجوهر النفسي، والجوهر المادي، والجوهر الصوري، والجوهر الجسماني.

وفي الحقيقة في ضوء معطيات العلم الحديث نسلم أن في العناصر الطبيعية قوة واستعداد وأنها تكتسب الفعلية لكن لا نسلم أن الجسم مركب من مادة وصورة فالجسم شيء واحد غير مركب من مادة وصورة؛ لأنه لا يوجد إلا الجسم وصفاته ولا يمكن قبول أن الصورة جوهر بل الصواب أن المواد والأجسام تستحيل من شيء إلى شيء آخر لا أنها تبقى فيها المادة الأولى مشتركة، بل تتبدل حقيقتها وجوهرها بالكلية إلى شي آخر فليس الإنسان نطفة لأنه قد استحالت النطفة وفسدت وجاء شيء آخر، والخشب مثلا هو جسم وفيه خصائصه وصفاته، وهو يقبل أن يحترق ويصير رمادا فلا نقول إن المادة الأولى مشتركة بين الخشب والرماد وإن الذي اختلف هو الصورة الخشبية أو الصورة الرمادية كما يقولون فهذا لا يصح عليه دليل نعم الخشب فيه قوة لأن يصير رمادا ولكن هذه القوة إما أن تكون صفة حقيقية وعرض في الخشب أو أمر ذهني انتزاعي ينتزعه الذهن بالمقارنة والقياس بين الخشب والرماد وعلى التقديرين فقد استحالت أجزاء الخشب إلى شيء آخر وحقيقة أخرى وجسم آخر له صفاته الفعلية ولهذا يسمى هذا العالم عالم الكون والفساد أي التغير، ثم لا يخفى أن الفلاسفة يجعلون المادة الأولى قديمة أزلية وإنما الصور التي تعرض عليها حادثة فالمادة وإن تحولت إلى عناصر ومعادن وكائنات حية إلا أن المادة الأولى محفوظة فيها والصور هي الحادثة حدوثا زمانيا. وإثبات ذات قديمة غير الله باطل.

قال الشيخ الإمام: كذلك لما قسموا الجوهر إلى خمسة أقسام العقل والنفس والمادة والصورة والجسم، وجعلوا الجسم قسمين: فلكيا وعنصريا، والعنصري الأركان التي هي الأسطقسات ( لفظ يوناني بمعنى العناصر ) والمولدات: الحيوان والنبات والمعدن، كان هذا التقسيم مع فساده في الإثبات ليس حصر الموجودات فيه معلوما فإنه لا دليل لهم على حصر الأجسام في الفلكيات والعنصريات وهم معترفون بإمكان وجود أجسام وراء لأفلاك فلا يمكن الحصر فيما ذكر حتى يعلم انتفاء ذلك وهم لا يعلمون انتفاءه فكيف وقد قامت الأدلة على ثبوت أعيان قائمة بأنفسها فوق الأفلاك كما قد بسط في موضعه وهم منازعون في واجب الوجود هل هو داخل في مقولة الجوهر فأرسطو والقدماء كانوا يجعلونه من مقولة الجوهر وابن سينا امتنع من ذلك... الرد على المنطقيين- ج1-ص303-ص 304.

وقال: وليس في مجرد العلم بذلك ( أي مسمى الوجود ) ما يوجب كمال النفس بل ولا في العلم بأقسامه العامة فإنا إذا علمنا أن الوجود ينقسم إلى جوهر وعرض وأن أقسام الجوهر خمسة كما زعموه مع أن ذلك ليس بصحيح ولا يثبت مما

ذكروه إلا الجسم وأما المادة والصورة والنفس والعقل فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا أن يكون جسما أو عرضا ولكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر في النفس لا في الخارج كما قد بسط في موضعه. وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم كأبي محمد بن حزم وغيره. الرد على المنطقيين- ج1 -ص131.

وقال: فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة، ويجعلون المادة والصورة جوهرين، وهؤلاء ( المتكلمون ) يقولون: ليست الصورة إلا عرضا قائما بجسم.

والتحقيق: أن المادة والصورة لفظ يقع على معان: كالمادة والصورة الصناعية، والطبيعية، والكلية والأولية.

فالأول: مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة، والخشب إذا جعل كرسيا، واللبن والحجر إذا جعل بيتا، والغزل إذا نسج ثوبا، ونحو ذلك، فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولى: هي أجسام قائمة بنفسها، وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا.

...والثاني: من معاني المادة والصورة: هي الطبيعية، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك، فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم، وليس هذا مراد الفلاسفة، وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه.

ومن قال: إن هذا عرض قائم بجوهر من أهل الكلام فقد غلط، وحينئذ فقول المتفلسف: إن هذه الصورة قائمة بالمادة والهيولى، إن أراد بذلك ما خلق منه الإنسان كالمني - وهو لم يرد ذلك - فلا ريب أن ذاك جسم آخر فسد واستحال، وليس هو الآن موجودا، بل ذاك صورة، وهذا صورة، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى وإن أراد أن هنا جوهرا بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة، وأن هذا الجسم المشهود - الذي هو صورة - قائم بذلك الجوهر العقلي، فهذا من خيالاتهم الفاسدة.

ومن هنا تعرف قولهم في الهيولى الكلية ( الأولى ) حيث ادعوا أن بين أجسام العالم جوهرا قائما بنفسه،تشترك فيه الأجسام.

ومن تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلا، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها، من الأحكام اللازمة للأجسام... درء تعارض العقل والنقل- ج3 -ص84-85-86.

تنبيه: يتفق كثير من علماء الفيزياء مع قول مشهور الفلاسفة بقدم المادة، ويقولون: المادة لا تفنى ولا تبيد.

ونحن نقول: قد عجز الخلق أجمعين عن خلق أي مادة مهما صغرت، وعجزوا كذلك عن إعدام أي مادة ولو خيط أبرة فكما أن حيلة الخلق في الإيجاد هو تحويلها من صورة إلى صورة فكذلك في الإعدام ليس لنا قدرة على إفنائها وتحويلها إلى عدم محض، وهذا دليل على القدرة الإلهية وأنه سبحانه وحده هو الذي يخلق وهو الذي يفني لا إله غيره ولا رب سواه.

## الدرس الثاني والعشرون- مزيد تحقيق حول المادة والصورة والجنس والفصل

اعلم أن مبنى القول بالمادة والصورة هو على الاعتقاد بوجود الكلي الطبيعي في الخارج. بيانه:

ما الفرق بين المادة والصورة والجنس والفصل ؟

الجواب: لا يوجد فرق حقيقي بينهما بل فرق اعتباري. فإن المادة هي الجنس، والصورة هي الفصل.

مثال ذلك: الحيوان الناطق، فالحيوان إذا أخذناه لا بشرط من الحمل كان جنسا فنستطيع أن نقول: الحيوان إما إنسان أو غيره.

وإذا نظرنا للحيوان بشرط الإباء عن الحمل أي بشرط لا كان مادة.

وكذا الناطق إذا نظرنا إليه لا بشرط الإباء عن الحمل كان فصلا، وإذا نظرنا إليه بشرط لا أي عدم الحمل كان صورة.

بعبارة أخرى تارة ننظر للحيوان والناطق على أنهما شيئان متغايران فإن الحيوان غير الناطق، والناطق غير الحيوان، فيكون كل منهما جزئين في تركيب الجسم الإنساني وهما المادة والصورة.

وتارة ننظر للحيوان على أنه قابل للحمل والصدق على الإنسان وغيره، ولهذا كان جنسا لأنه أعم من الإنسان، ولهذا كان الناطق فصلا لأنه مساو للإنسان فنقول الناطق إنسان.

فتحصل أن المادة هي الجنس بشرط لا، وأن الجنس هو المادة لا بشرط، وأن الصورة هي الفصل بشرط لا، والفصل هو الصورة لا بشرط.

فإذا علم هذا فالجنس + الفصل= الماهية، والفرق بينهما في الاعتبار الحد مفصل والماهية مجملة.

والماهية هي الماهية فإذا وجدت في الخارج كان مادة وصورة وإذا وجدت في الذهن كانت جنسا وفصلا.

ووجود الماهية في الخارج هو بعينه القول بالكلي الطبيعي فإن الكلي الطبيعي المراد به هنا مصاديقه أي الطبائع والماهيات كالإنسان والحيوان والشجر.

فمتى نفينا وجود الكلي الطبيعي في الخارج لزم القول بنفي المادة والصورة. وقد تقدم نفيه فيما سبق.

فالقائلون بالمادة والصورة يجعلون الجسم الإنساني منطبعا في الماهية أي في المادة والصورة الكليتين العقليتين.

تذكر أننا قلنا إن القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج بما هو كلي يعني وجود زيد بمشخصاته مع ماهيته الكلية العقلية التي هي الحيوان الناطق.

فتحصل أن المادة والصورة هما جوهران كليان ولكنهما مقارنان للأفراد الخارجية.

قال الشيخ العلامة ابن القره داغي الكردي رحمه الله: ومبنى نفي الهيولى والصورة على نفي الكلي الطبيعي في الخارج، بل النفيان متحدان؛ لأن التغاير بينهما وبين الجنس والفصل اعتباري؛ إذْ ما به يتقوّم الشيء إن أخذ بشرط لا كان جزءا خارجيا غير محمول وهو الأوليانِ، أو لا بشرط شيء كان جزءا ذهنيا محمولا وهو الأخيران..اهـ البدر العلاة في كشف غوامض المقولات- ص 13.

ومن هنا يتبين لنا شيء آخر متعلق بالمنطق وهو أن القول بتركب الماهية من الجنس والفصل المساوي لتركبها من المادة والصورة يعني أن القول بتركب الحد من الذاتيات: الجنس والفصل مبني على القول بوجود الكلي الطبيعي أي بوجود الماهية الكلية في الخارج مقرونة مع الأفراد المشخصة فيطلب العقل البشري معرفة الماهية وذلك بوضع اليد على الجنس والفصل، فيتحصل أن من لا يؤمن بالكلي الطبيعي كما هو مشهور قول المتكلمين وبعض الفلاسفة كيف يؤمن بتركب الماهية من الجنس والفصل وكيف يفرق بين الذاتيات والعرضيات؟!

فأي قيمة للحد الأرسطي إذا نفينا الكلي الطبيعي؟! ولا يمكنني تصور القبول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج إطلاقا!

قال الشيخ الإمام: ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات، مثل الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام.

وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية، ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعا، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات، حتى يعتقد في الموجود الواجب: أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة ( فيكون الله محض وجود لا صفة له إلا الوجود ولا حقيقة له غير الوجود )، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج، فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود ( فإنهم لما آمنوا بوجود الماهية العقلية في الخارح التي هي مطلقة بشرط الإطلاق أمكنهم أن يؤمنوا بأن الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الصفات الحقيقية الثبوتية عنه كي يثبتوا للباري حقيقة تخالف سائر الحقائق ). درء تعارض العقل والنقل- ج1-ص217.

## الدرس الثالث والعشرون- الجسم

تقدم أن الجسم عند بعض الفلاسفة مركب من مادة وصورة أي هو مركب من ثلاثة جواهر: مادة، وصورة جسمية، وصورة نوعية. وتقدم الرد عليهم.

وهنالك آراء أخرى حول الجسم أهمها هو قول جمهور المتكلمين بأن الجسم مركب من جواهر صغيرة جدا تسمى الجواهر الفردة.

بيانه: الأجسام تتجزأ إلى أجزاء أصغر وأصغر حتى تصل إلى حد تقف عنده التجزئة ولا يمكن بعد قسمتها، فهذا الجزء الذي لا يمكن تجزئته بعد يسمى الجزء الذي لا يتجزأ، فالأجسام تتكون من ذرات صغيرة جدا لا يمكن أن تنقسم، وبضم بعضها إلى بعض يحصل الجسم. وإنما تتفاوت الأجسام بكبرها وصغرها بناء على عدد ذراتها، فكل ما في الكون من كواكب ونجوم وجبال ومعدن ونبات وحيوان وإنسان عبارة عن ذرات صغيرة مجتمعة تختلف في عدد جواهرها.

ثم إن هذه الجواهر عند أكثرهم متماثلة فيما بينها فلا فرق بين الأجسام في ذواتها لا فرق بين الماء والتراب والشجر والحجر والإنسان والذهب كلها متماثلة في ذواتها وحقيقتها وجواهرها الفردة ولكنها تختلف باختلاف الأعراض التي تعرض عليها.

وقد اختلفوا بعد ذلك في عدد الذرات اللازمة لتشكيل أصغر جسم.

فقيل: اثنان. وقيل: أربعة. وقيل: ستة. وقيل: ثمانية. وقيل: ستة عشر. وقيل: اثنان وثلاثون.

هذه خلاصة نظريتهم التي نافحوا ولا يزالون ينافحون عنها.

وبالمقارنة بين مشهور مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين نجد أن الفريقين متفقان على بقاء شيء مشترك.

فمثلا لو قارنا بين ( النطفة والعلقة ) فالمادة عند الفلاسفة، والجواهر الفردة عند المتكلمين باقية في الحالتين وإنما تحدث صورة جوهرية جديدة عند الفلاسفة أو أعراض جديدة عند المتكلمين.

كما أن المتكلمين يرون أن الله خلق الجواهر الفردة في زمان بعيد جدا خارج عن معرفتنا وحواسنا ثم بعد ذلك كان الله يخلق الأشياء لا بطريقة الإيجاد والإختراع لذواتها بل بطريق إحداث الأعراض فيها لأن الجواهر الفردة موجودة في الكون منذ آلاف أو ملايين السنين وكل ما نشاهده في الكون من إحداث خلق الإنسان والحيوان والنبات هو عبارة عن إحداث أعراض في تلك الجواهر!

قال الشيخ الإمام: والناس قد تنازعوا في الأجسام المخلوقة كالكواكب والفلك والهواء والماء وغير ذلك، فقيل: هي مركبة من الجواهر المنفردة، وقيل: مركبة من المادة والصورة، ومنهم من فرق بين الجسم الفلكي والعنصري ( فالجسم الفلكي ليس مركبا من مادة وصورة بخلاف الجسم العنصري الذي تتولد منه المولدات ).

والصواب عند محققي الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا. وهذا قول أكثر أهل الطوائف أهل النظر مثل: الهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وطائفة من الكرامية وغيرهم.

وقد تنازع الناس في الجسم هل يقبل القسمة إلى غاية محدودة هي الجوهر الفرد، أو يقبل القسمة إلى غير غاية ( كما يقوله الفلاسفة )، أو يقبل القسمة إلى غاية من غير إثبات الجوهر الفرد على ثلاثة أقوال.

والثالث هو الصواب؛ فإن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة؛ إذ ما من موجود إلا ويتميز منه شيء عن شيء.

وإثبات انقسامات لا تتناهى فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى وامتناع انحصاره فيه. لكن الجسم كالماء يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم ( كذا في المطبوع ولعل الصواب فلا يبقى ينقسم وينقسم ) إلى غير غاية بل يستحيل عند تصاغره، فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء، وليس كل ما تميز منه شيء عن شيء لزم أن يقبل الانقسام بالفعل بل قد يضعف عن ذلك ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الاجزاء لكن يستحيل إذ الجسم الموجود لا بد له من قدر ما ولا بد له من صفة ما فإذا ضعفت قُدَرُهُ عن اتصافه بتلك الصفة انضم إلى غيره إما مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه وإما بدون الإستحالة إن كان من جنسه كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جدا فلا بد أن تستحيل هواء أو ترابا أو أن تنضم إلى ماء آخر وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جدا وحدها وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جدا من سائر الأجسام. الصفدية- ج1- ص117-118.

وقال: وهؤلاء، وهؤلاء ( الفلاسفة والمتكلمون ) تحيّروا في خلق الشيء من مادة؛ كخلق الإنسان من النطفة، والحب من الحب، والشجرة من النواة، وظنّوا أنّ هذا لا يكون إلا مع بقاء أصل تلك المادّة؛ إمّا الجواهر عند قوم ( وهم المتكلمون ) وإمّا المادّة المشتركة عند قوم ( وهم الفلاسفة ).

وهم في الحقيقة يُنكرون أن يخلق الله شيئا من شيء؛ فإنّه عندهم لم يُحدِث إلا الصورة التي هي عرض عند قوم، أو جوهر عقليّ عند قوم. وكلاهما لم يخلق من مادّة، والمادّة عندهم باقية بعينها، لم تخلق. النبوات- ج1-ص312.

وقال: وَإِلَّا فَالْقَوْلُ بِأَنَّ الْأَجْسَامَ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْمُنْفَرِدَةِ قَوْلٌ لَا يُعْرَفُ عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، لَا مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَا التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، وَلَا مَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْمَعْرُوفِينَ، بَلِ الْقَائِلُونَ بِذَلِكَ يَقُولُونَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ مُنْذُ خَلَقَ الْجَوَاهِرَ الْمُنْفَرِدَةَ شَيْئًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ، لَا سَمَاءً وَلَا أَرْضًا، وَلَا حَيَوَانًا وَلَا نَبَاتًا، وَلَا مَعَادِنَ، وَلَا إِنْسَانًا وَلَا غَيْرَ إِنْسَانٍ، بَلْ إِنَّمَا يُحْدِثُ تَرْكِيبَ تِلْكَ الْجَوَاهِرِ الْقَدِيمَةِ فَيَجْمَعُهَا وَيُفَرِّقُهَا، فَإِنَّمَا يُحْدِثُ أَعْرَاضًا قَائِمَةً بِتِلْكَ الْجَوَاهِرِ، لَا أَعْيَانًا قَائِمَةً بِأَنْفُسِهَا. فَيَقُولُونَ: إِنَّهُ إِذَا خَلَقَ السَّحَابَ وَالْمَطَرَ وَالْإِنْسَانَ، وَغَيْرَهُ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْأَشْجَارِ وَالنَّبَاتِ وَالثِّمَارِ، لَمْ يَخْلُقْ عَيْنًا قَائِمَةً بِنَفْسِهَا، وَإِنَّمَا خَلَقَ أَعْرَاضًا قَائِمَةً بِغَيْرِهَا. وَهَذَا خِلَافُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ السَّمْعُ وَالْعَقْلُ وَالْعِيَانُ، وَوُجُودُ جَوَاهِرَ لَا تَقْبَلُ الْقِسْمَةَ مُنْفَرِدَةً عَنِ الْأَجْسَامِ مِمَّا يُعْلَمُ بُطْلَانُهُ بِالْعَقْلِ وَالْحِسِّ، فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ اللهُ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ عَيْنًا قَائِمَةً بِنَفْسِهَا إِلَّا ذَلِكَ، وهؤلاء ( المتكلمون ) يَقُولُونَ: إِنَّ الْأَجْسَامَ لَا يَسْتَحِيلُ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، بَلِ الْجَوَاهِرُ الَّتِي كَانَتْ مَثَلًا فِي الْأَوَّلِ هِيَ بِعَيْنِهَا بَاقِيَةٌ فِي الثَّانِي، وَإِنَّمَا تَغَيَّرَتْ أَعْرَاضُهَا.

وَهَذَا خِلَافُ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ - أَئِمَّةُ الدِّينِ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْعُقَلَاءِ - مِنِ اسْتِحَالَةِ بَعْضِ الْأَجْسَامِ إِلَى بَعْضٍ، كَاسْتِحَالَةِ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحَيَوَانِ بِالْمَوْتِ تُرَابًا، وَاسْتِحَالَةِ الدَّمِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَجْسَامِ النَّجِسَةِ مِلْحًا أَوْ رَمَادًا، وَاسْتِحَالَةِ الْعَذِرَاتِ تُرَابًا، وَاسْتِحَالَةِ الْعَصِيرِ خَمْرًا، ثُمَّ اسْتِحَالَةِ الْخَمْرِ خَلًّا، وَاسْتِحَالَةِ مَا يَأْكُلُهُ الْإِنْسَانُ وَيَشْرَبُهُ بَوْلًا وَدَمًا وَغَائِطًا وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَقَدْ تَكَلَّمَ عُلَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ فِي النَّجَاسَةِ: هَلْ تَطْهُرُ بِالِاسْتِحَالَةِ أَمْ لَا؟ وَلَمْ يُنْكِرْ أَحَدٌ مِنْهُمُ الِاسْتِحَالَةَ. المنهاج- 2- ص139- 140.

وقال: وَهَؤُلَاءِ الْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْأَجْسَامَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ الْجَوَاهِرِ الْمُفْرَدَةِ: الْمَشْهُورُ عَنْهُمْ؛ بِأَنَّ الْجَوَاهِرَ مُتَمَاثِلَةٌ؛ بَلْ وَيَقُولُونَ أَوْ أَكْثَرُهُمْ: أَنَّ الْأَجْسَامَ مُتَمَاثِلَةٌ؛ لِأَنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنْ الْجَوَاهِرِ الْمُتَمَاثِلَةِ وَإِنَّمَا اخْتَلَفَتْ بِاخْتِلَافِ الْأَعْرَاضِ وَتِلْكَ صِفَاتٌ عَارِضَةٌ لَهَا لَيْسَتْ لَازِمَةً فَلَا تَنْفِي التَّمَاثُلَ فَإِنَّ حَدَّ الْمِثْلَيْنِ أَنْ يَجُوزَ عَلَى أَحَدِهِمَا مَا يَجُوزُ عَلَى الْآخَرِ وَيَجِبُ لَهُ مَا يَجِبُ لَهُ وَيَمْتَنِعُ عَلَيْهِ مَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ. وَهُمْ يَقُولُونَ: إنَّ الْجَوَاهِرَ مُتَمَاثِلَةٌ فَيَجُوزُ عَلَى كُلٍّ وَاحِدٍ مَا جَازَ عَلَى الْآخَرِ وَيَجِبُ لَهُ مَا يَجِبُ لَهُ وَيَمْتَنِعُ عَلَيْهِ مَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ. مجموع الفتاوى- 17- 244-245.

وقال: قلت: هذا بناء على أصل تلقوه من المعتزلة، وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة، بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل.

وحقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه، إذ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم.

وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى. درء تعارض العقل والنقل- ج5- ص 192.

## الدرس الرابع والعشرون- الأعراض

تقدم أن الماهية إما أن تكون جوهرا أو عرضا وأن الجوهر عندهم خمسة، وأما الأعراض فهي تسعة: الكم والكيف والأين والمتى والوضع والملك والإضافة والفعل والانفعال.

والسؤال الذي يطرح على أي أساس تم حصر هذه المقولات ؟

والجواب: على أساس الاستقراء فلا يوجد دليل عقلي، فلذا يمكن الزيادة عليها.

ولكن حتى مع التسليم بأن الحصر استقرائي لا يفيد إلا الظن يبقى السؤال لم عدت عشرة فيمكن عدها بطرق مختلفة، فلم لا يقال: إن المقولات اثنان: جوهر وعرض كما ذهب إليه بعضهم، فكما قسمتم الجوهر إلى خمسة فقسموا العرض إلى تسعة أنواع، أو قولوا إن المقولات خمسة + تسعة= 14.

ثم إن بعضهم قال بل المقولات أربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة، وأما سائر المقولات العرضية فترجع إلى النسبة.

وذهب السهروردي إلى إثبات مقولة سماها الحركة فعد الحركة مقولة برأسها وقال المقولات خمسة: الجوهر والكم والكيف والحركة والنسبة.

وبعضهم قال غير ذلك، فالاضطراب فيها ظاهر.

وأرسطو وأتباعه عندهم هذه المقولات أجناس عالية فلا جنس فوقها وهذا يعني أنها متباينة بتمام الذات، فمثلا إذا قلنا إن الإنسان يباين الحمار فإن التباين هنا بجزء الذات وهو الفصل، ولكنهما مشتركان في الجنس الذي هو الحيوان، فالتباين ليس بتمام الذات.

أما بالنسبة للمقولات فهي أجناس عالية فلا اشتراك بينها في جنس فمثلا الكم يباين الكيف بتمام الذات فلا وجود لجزء مشترك.

ويقولون: هنالك فرق بين صدق الجوهر على ما تحته وصدق العرض على ما تحته؛ فإن الجوهر جنس تحته خمسة أنواع فبالتالي لا يكون التباين بين أنواعه تباينا تاما فمثلا الجوهر العقلي والجوهر النفسي كلاهما جوهر، والجوهرية داخلة في حدهما فحينما نعرف تلك الأنواع نذكر كلمة الجوهر في أولها ليكون جنسا لها، والتباين بينها بالفصل.

وأما العرض فالأمر مختلف فصدقه على ما تحته صدق عرضي وليس صدقا ذاتيا فإذا ذكرنا كلمة العرض في تعريف الكم والكيف وبقية المقولات فيكون من قبيل التعريف بالعرض العام والخاصة.

وكذا صدق النسبة على الأعراض النسبية صدق بالعرض.

ولنبدأ ببيان تلك الأعراض:

أولا: الكم وهو: عرض يقبل القسمة لذاته. وله نوعان:

1- كم منفصل وهو: ما ليس بين أجزائه الوسطى حدود مشتركة. وهو العدد فالعشرة مثلا لو قسمناها إلى نصفين فلا نجد حدا مشتركا فالعدد خمسة نهاية القسم الأول، والعدد ستة بداية القسم الثاني.

2- كم متصل وهو: ما بين أجزائه الوسطى حدود مشتركة. وهو يشمل الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان.

بيان ذلك: إن الخط يمثل عندهم الطول، والسطح هو الطول والعرض معا، والجسم التعليمي يقصدون به الطول والعرض والارتفاع أي الحجم.

خذ مسطرة ولنفرض طولها 30 سم ضع نقطة في المنتصف أي على 15 فسنجد أن هذه النقطة تمثل نهاية الجزء الأول أي من البداية إلى 15 وبداية الجزء الثاني أي من 15 إلى 30.

وكذا الزمن فإن الآن هو نهاية الماضي وبداية المستقبل.

ومعنى قولهم يقبل القسمة لذاته أن المقادير تنقسم بنفسها وأما الأجسام فإنها تنقسم بعروض الكم المتصل عليها فإذا أردت أن تقسم الحائط مثلا فهو ينقسم لعروض المقدار عليه من الأمتار والسنتيمترات لا أنه بنفسه ينقسم.

ومرادهم من القسمة هو القسمة الفرضية بمعنى أن تفرض الانقسام في الشيء المتصل كالخط لا القسمة الخارجية الفعلية كأن تأتي بمتر من مادة معينة وتقصه بالمقص إلى نصفين لأن المتر يزول ولا يعد مترا، فالمقصود هنا هو تقدير القسمة ذهنا.

ويقسمون الكم المنفصل إلى قار وغير قار.

فالكم المتصل غير القار هو الزمن لعدم اجتماع أجزائه في الوجود تنقضي ثانية وتأتي أخرى ولا يمكن اجتماعها معا لأن الزمان متصرّم، والكم المتصل القار هو الخط والسطح والجسم التعليمي.

هذه خلاصة ما يذكرونه هنا باختصار.

وعد العدد عرضا غير مستقيم عندي فإن العرض هو أمر وجودي، والأعداد إن قصد بها الأعداد المجردة عن المواد أي 2 3 4... إلى آخره فهذه لا وجود لها في الخارج ولم يثبتها إلا فيثاغورس، وإن قصدوا أن المعدودات في الخارج يقوم بها عرض العدد فغير صحيح أيضا، خذ مثلا برتقالة واحدة ثم ضع بجنبها برتقالة أخرى فهل قامت بهما الاثنينية؟ إن قلتم نعم فهل قامت بالبرتقالة الأولى فكيف يقوم الاثنان بالواحد أو بالأخرى فهي واحدة أيضا فكيف قامت الاثنينة بها، وإن قلتم قامت بهما فكيف قام عرض واحد في محلين وأين يقوم بهما وهما منفصلتان، ثم جئنا ببرتقالة أخرى فهل ارتفع عنهما عرض الاثنين وحل بها عرض الثلاثة! أنا الآن لوحدي فإذا جاء شخص آخر معي صرنا اثنين لم يقم عرض بي ولا به فإذا جاء شخص ثالث فلم يزل عرض منا ويقم عرض الثلاثة هذه كلها اعتبارات ذهنية.

ولم يثبت المتكلمون لا الكم المنفصل ولا الكم المتصل؛ لأنه لا اتصال حقيقي بين الأجسام باعتبار أن الجواهر الفردة منفصلة ويوجد فراغ بين الذرات وإن كان يتراءى للناظر اتصالها.

قال الشيخ الإمام: وَكَذَلِكَ النُّظَّارُ يُرِيدُونَ بِلَفْظِ " الْجِسْمِ " تَارَةً الْمِقْدَارَ، وَقَدْ يُسَمُّونَهُ الْجِسْمَ التَّعْلِيمِيَّ وَتَارَةً يُرِيدُونَ بِهِ الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ وَهُوَ الْجِسْمِيُّ الطَّبِيعِيُّ، وَالْمِقْدَارُ الْمُجَرَّدُ عَنْ الْمُقَدَّرِ كَالْعَدَدِ الْمُجَرَّدِ عَنْ الْمَعْدُودِ وَذَلِكَ لَا يُوجَدُ إلَّا فِي الْأَذْهَانِ دُونَ الْأَعْيَانِ. وَكَذَلِكَ السَّطْحُ وَالْخَطُّ وَالنُّقْطَةُ الْمُجَرَّدَةُ عَنْ الْمَحَلِّ الَّذِي تَقُومُ بِهِ لَا يُوجَدُ إلَّا فِي الذِّهْنِ. مجموع الفتاوى- ج12- ص 316- 317.

## الدرس الخامس والعشرون- المقولات النسبية

والأعراض النسبية سبعة هي: الإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال.

وسميت نسبية لأن فيها نسبة قائمة بطرفين فأولها هو: الإضافة وهي: هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين كالأبوة والأخوة والصداقة، فالأبوة هيئة ونسبة حاصلة بين الأب والابن، ولا يمكن تعقلها بدون البنوة، كما لا يمكن تعقل البنوة بدونها فهما متعقلان معا.

وثانيها: الأين وهي: هيئة حاصلة من نسبة الشي إلى المكان. مثل وجود الماء في الكأس، ووجود الشخص في بيته.

ويقسم الفلاسفة الأين إلى قسمين:

أين حقيقي وهو: حصول الجسم في مكان يكون مملوءا به بحيث لا يسع معه غيره ككون الماء في الكوز مالئا له.

والأين غير الحقيقي هو: حصول الجسم الطبيعي في مكان يسعه وغيره ككون محمد في البيت أو السوق أو المدينة.

فحصول الجسم فيما ذكر يسمى أينا غير حقيقي استعمل فيه اسم الأين مجازا لصحة وقوعه في جواب السؤال عنه بـ أين.

وذهب المتكلمون إلى أن مقولة الأين لها أربعة أقسام هي:

الحركة وهي: حصول الشيء في آنين في مكانين.

والسكون هو: حصول الشيء في آنين في مكان واحد.

والاجتماع هو: حصول الجوهرين في مكانين بحيث لا يمكن أن يتخللهما جوهر آخر.

والافتراق هو: حصول الجوهرين في مكانين بحيث يمكن أن يتخللهما جوهر ثالث.

وقالوا إن الجسم أي جسم لا يخلو من هذه الأعراض لأنه إما متحرك أو ساكن، وإما جواهره الفردة مجتمعة أو متفرقة.

وهو مبني على ثبوت تركب الجسم من الجواهر الفردة وقد تقدم الكلام في ذلك.

وثالثها المتى وهي: هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء إلى الزمان. مثل حصول الصيام في اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، ومثل حصول حادثة معينة في زمن ما.

ورابعها: الوضع وهي: هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج عنها وهي جهات العالم. كأوضاع الجسم كالقيام مثلا فإنه وضع للجسم أي هيئة اعتبر فيها نسبة الأعضاء بعضها إلى بعض ونسبة تلك الأعضاء إلى أمور خارجية عنها ككون الرأس نحو السماء والرجلين نحو الأرض، وكذا بقية الهيئات كالقعود والنوم والركوع فكلها تختلف نسبة الأعضاء بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الجهات، وكوضوع الكرسي بوضع يصلح الجلوس عليه ثم تغيير وضعيته، وكوضع الكتاب أو الرف.

وخامسها: الملك وهي: هيئة تعرض للجسم بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله.

مثل التنعل الحاصل من إحاطة الحذاء بالرجل، ومثل التقمص، ومثل التعمم بعمامة والتختم بخاتم ففيها شيء يحيط بالجسم وينتقل بانتقاله.

وسادسها: الفعل وهي: هيئة حاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر. وتسمى بمقولة أن يفعل، مثل قطع النجار الخشب ما دام يقطع أي ما دام مستمرا بالفعل، ومثل تسخين النار للماء ما دامت تسخنه، وتقطيع السكين للحم ما دام يقطعه.

وسابعها: الانفعال وهي: هيئة حاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر. وتسمى أن ينفعل، مثل انقطاع الخشب مادام ينقطع تحت المنشار، وكتسخن الماء بالنار ما دام يتسخن،وتقطع اللحم بالسكين ما دام يتقطع.

وقد أنكر المتكلمون وجود الإضافات في الخارج وقالوا إنها أمور اعتبارية ومعقولات ثانوية لا وجود لها في الخارج فلا هي جوهر ولا عرض.

وآخر المقولات هو الكيف وهو: عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

كالألوان من البياض والسواد والحمرة فإنها لا تقبل القسمة لذاتها لأنها ليست مقدارا ولا فيها نسبة بذاتها، ولكنها تقبل القسمة بواسطة الكم كتقسيم اللون العارض على الجسم إلى عدة سنتيمترات.

ولها أربعة أقسام:

1- الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة كالحرارة والبرودة المدركتين بقوة اللمس، وكالأضواء والألوان المدركة بقوة البصر، وكالأصوات المدركة بقوة السمع، وكالروائح المدركة بقوة الشم، وكالطعوم من حلاوة ومرارة وحموضة المدركة بقوة الذوق.

2- الكيفيات النفسانية وهي المختصة بذوات الأنفس كالحياة والعلم والقدرة واللذة والألم والحلم والغضب والفرح والحزن والشجاعة والجبن وسائر الأخلاق.

وما كان من هذه الكيفيات راسخا بحيث لا يزول أو يعسر زواله يسمى ملكة، وما كان غير راسخ يسمى حالا.

وقد يكون بعض الكيفيات النفسانية حالا ثم يصير ملكة، كالكتابة فإنه في ابتداء تعلمها تكون حالا ثم إذا كثر الاشتغال بها تصير ملكة.

3- الكيفيات الاستعدادية: وهي نوعان:

النوع الأول: القوة وهي استعداد الجسم لأن يفعل ويعالج ولا يتأثر بسهولة كالصلابة.

النوع الثاني الضعف وهي استعداد الجسم لأن يفعل ويعالج ويتأثر بسهولة كاللين كلين الشمع يقبل الانغماز باليد والتشكيل بسهولة.

4- الكيفيات المختصة بالكميات كالتثليث والتربيع والتدوير العارضة للسطح، والاستقامة والانحناء العارضين للخط، وكالزوجية والفردية العارضين للعدد.

ويعد الكيف أظهر المقولات العشر وجودا لوقوعه تحت الحس.

ومما ينبغي ملاحظته أن بحث المقولات العشر كانت عند أرسطو من ضمن المنطق وتبعه على إدراجها فيه بعض الإسلاميين وأول من أخرجه منها هو ابن سينا وتبعه الناس على ذلك وجعلوها من بحث الحكمة.

قال الشيخ الإمام: وَهُمْ يُقَسِّمُونَ الْوُجُودَ: إلَى جَوْهَرٍ وَعَرَضٍ وَالْأَعْرَاضُ يَجْعَلُونَهَا " تِسْعَةَ أَنْوَاعٍ " هَذَا هُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ أَرِسْطُو وَأَتْبَاعُهُ يَجْعَلُونَ هَذَا مِنْ جُمْلَةِ الْمَنْطِقِ؛ لِأَنَّ فِيهِ الْمُفْرَدَاتِ الَّتِي تَنْتَهِي إلَيْهَا الْحُدُودُ الْمُؤَلَّفَةُ وَكَذَلِكَ مَنْ سَلَكَ سَبِيلَهُمْ مِمَّنْ صَنَّفَ فِي هَذَا الْبَابِ كَابْنِ حَزْمٍ وَغَيْرِهِ. وَأَمَّا ابْنُ سِينَا وَأَتْبَاعُهُ فَقَالُوا: " الْكَلَامُ فِي هَذَا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَنْطِقِ " فَأَخْرَجُوهَا مِنْهُ وَكَذَلِكَ مَنْ سَلَكَ سَبِيلَ ابْنِ سِينَا كَأَبِي حَامِدٍ وَالسُّهْرَوَرْدِي الْمَقْتُولِ وَالرَّازِيَّ وَالْآمِدِيَّ وَغَيْرِهِمْ. وَهَذِهِ هِيَ " الْمَقُولَاتُ الْعَشْرُ " الَّتِي يُعَبِّرُونَ عَنْهَا بِقَوْلِهِمْ: الْجَوْهَرُ. وَالْكَمُّ. وَالْكَيْفُ. وَالْأَيْنُ. وَمَتَى وَالْإِضَافَةُ وَالْوَضْعُ وَالْمِلْكُ وَأَنْ يَفْعَلَ وَأَنْ يَنْفَعِلَ وَقَدْ جُمِعَتْ فِي بَيْتَيْنِ وَهِيَ:

زَيْدُ الطَّوِيلُ الْأَسْوَدُ ابْنُ مَالِكٍ ... فِي دَارِهِ بِالْأَمْسِ كَانَ يتكي

فِي يَدِهِ سَيْفٌ نَضَاهُ فانتضا ... فَهَذِهِ عَشْرُ مَقُولَاتٍ سوا ( زيد جوهر- الطويل كم- الأسود كيف- ابن مالك الإضافة- في داره أين- بالأمس متى- يتكي وضع- في يده سيف ملك- نضاه فعل- فانتضى انفعال، ومعنى نضاه هو أخرجه من غمده )

وَأَكْثَرُ النَّاسِ مِنْ أَتْبَاعِهِ وَغَيْرِ أَتْبَاعِهِ أَنْكَرُوا حَصْرَ الْأَعْرَاضِ فِي تِسْعَةِ أَجْنَاسٍ وَقَالُوا: إنَّ هَذَا لَا يَقُومُ عَلَيْهِ دَلِيلٌ. وَيُثْبِتُونَ إمْكَانَ رَدِّهَا إلَى ثَلَاثَةٍ وَإِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْأَعْدَادِ. مجموع الفتاوى- ج9- ص 274-275.

## الدرس السادس والعشرون- التغيّر

التغير هو: خروج الشيء من القوة إلى الفعل. كتحول البذرة إلى شجرة. وهو قسمان:

1- تغيير تدريجي ويسمى بالحركة وهو يحتاج إلى زمان.

والمقصود بالحركة هو كل تغير تدريجي فيشمل الحركة المعروفة في العرف وهي انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر كتحرك زيد من بيته إلى عمله أو كتحرك السيارة من نقطة إلى نقطة أخرى، ويشمل أيضا الحركة في غيرها كحركة الأعراض كتحول لون التفاح من أخضر إلى أصفر، فالتفاحة ثابتة في مكانها في الشجرة ولكن يحدث فيها تغيير تدريجي.

2- تغير دفعي وهو يحدث في آن واحد دفعة واحدة ولا يحتاج إلى زمان، ويمثلون له باتصال الأجسام، كما لو حركت أحد إصبعيك ليتصل بالإصبع الآخر فهذه حركة تحتاج إلى زمن ربما تحتاج ثانية أو ثانيتين ولكن لحظة اتصالهما تحصل دفعة واحدة فلا تسمى حركة لأن الحركة تغيير تدريجي لا دفعي.

قال الشيخ الإمام: فإن الحركة في اصطلاحهم ليست هي النقلة من مكان إلى مكان، بل النقلة نوع من الحركة وهم يقولون: حركة في الكم، وحركة في الكيف، وحركة في الأين، وحركة في الوضع.

فالحركة في الكيف هو: تحول الموصوف من صفة إلى صفة إما في لونه وإما في طعمه أو ريحه أو غير ذلك، وكذلك النفس إذا كانت جاهلة فصارت عالمة، أو كانت مبغضة فصارت محبة، أو كانت متألمة فصارت ملتذة فهذا حركة في الكيف.

والحركة في الكم مثل النمو الذي يحصل في أبدان الحيوان والنبات.

والحركة في الوضع مثل حركة الفلك فإن حركته لا توجب خروجه من حيزه.

والحركة في الأين هي: النقلة مثل حركة الماء والتراب والهواء والمولدات من حيز إلى حيز.

وإذا كان كذلك فالنفس بعد الموت لها محبة لشيء وطلب إن حصل التذت به وإلا تألمت فهي متألمة أو ملتذة لما تدركه من مناسب أو مناف وهذه حركة ومن المعلوم بالضرورة أن ما يحدث له آلام ولذات فلا بد له من نوع حركة. الصفدية- 2- 270.

## شروط الحركة

إذا ذهب زيد من بيته إلى محل عمله فهنا ستة أمور تتوقف عليها تلك الحركة وتسمى لوازم الحركة وهي:

1- المحرِّك، ويسمى فاعل الحركة كنفس زيد.

2- المتحرك، ويسمى موضوع الحركة كبدن زيد.

3- مبدأ الحركة، ويسمى ما منه الحركة كالبيت.

4- منتهى الحركة، ويسمى ما إليه الحركة كمحل العمل.

5- المسافة، ويسمى ما فيه الحركة وهي طريق الحركة.

6- الزمن، أي زمن وقوع الحركة.

## أنواع الحركة

أولا: الحركة الإرادية وهي: التي تكون بطبيعة الجسم المتحرك مع شعور وإرادة من المتحرك كحركة الحيوان.

ثانيا: الحركة الطبيعية وهي: التي تكون بطبيعة الجسم المتحرك بدون شعور وإرادة من المتحرك كحركة الحجر إلى الأسفل وحركة المياه.

ثالثا: الحركة القسرية وهي: التي تكون على خلاف مقتضى طبيعة المتحرك بقسر القاسر، كحركة الحجر المرمي إلى فوق.

قال الشيخ الإمام: فَإِنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ فِي الْعَالَمِ إنَّمَا صَدَرَتْ عَنْ إرَادَةٍ. فَإِنَّ الْحَرَكَاتِ إمَّا طَبْعِيَّةٌ وَإِمَّا قَسْرِيَّةٌ وَإِمَّا إرَادِيَّةٌ. لِأَنَّ مَبْدَأَ الْحَرَكَةِ إمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ الْمُتَحَرِّكِ أَوْ مِنْ سَبَبٍ خَارِجٍ. وَمَا كَانَ مِنْهَا فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعَ الشُّعُورِ أَوْ بِدُونِ الشُّعُورِ. فَمَا كَانَ سَبَبُهُ مِنْ خَارِجٍ فَهُوَ الْقَسْرِيُّ وَمَا كَانَ سَبَبُهُ مِنْهَا بِلَا شُعُورٍ فَهُوَ الطَّبْعِيُّ وَمَا كَانَ مَعَ الشُّعُورِ فَهُوَ الْإِرَادِيُّ. فَالْقَسْرِيُّ تَابِعٌ لِلْقَاسِرِ وَالَّذِي يَتَحَرَّكُ بِطَبْعِهِ كَالْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَالْأَرْضِ هُوَ سَاكِنٌ فِي مَرْكَزِهِ؛ لَكِنْ إذَا خَرَجَ عَنْ مَرْكَزِهِ قَسْرًا طَلَبَ الْعَوْدَ إلَى مَرْكَزِهِ فَأَصْلُ حَرَكَتِهِ الْقَسْرُ. وَلَمْ تَبْقَ حَرَكَةٌ أَصْلِيَّةٌ إلَّا الْإِرَادِيَّةُ. فَكُلُّ حَرَكَةٍ فِي الْعَالَمِ فَهِيَ عَنْ إرَادَةٍ. مجموع الفتاوى- 16- ص131.

## الدرس السابع والعشرون- الزمن

في تفسير حقيقة الزمن أقوال أشهرها هو:

1- الزمن هو: مقدار حركة الفلك.

فهنالك ارتباط ولزوم بين الحركة والزمان، فالحركة إذا توقفت توقف الزمان، ومادامت الحركة موجودة ومستمرة فالزمان موجود، فالزمان هو: كم متصل غير قار بالذات يقدر به امتداد الحركة.

والحركة كما تقدم خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج فهي وجود متصل غير قار، ولكنه وجود غير معين وغير مقدر فإذا عرض الزمان على الحركة تعينت الحركة.

وهذا نظير الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فالجسم الطبيعي كمادة له امتداد ولكنه غير معين في الأبعاد الثلاثة حتى يعرض عليه ويحل به الجسم التعليمي الذي هو الطول والعرض والارتفاع.

فكذلك الحركة هي نظير الجسم الطبيعي وجود ممتد غير معين فإذا عرض الزمان على الحركة تعين مقدارها.

فالزمان عرض يعرض على الأجسام بواسطة الحركة يحدد به امتدادها، فهو من مقولة الكم المتصل.

بقي أن نعرف أن الزمان مقدار أي حركة ؟

الجواب هو: مقدار أقدم حركة في عالم الأجسام وهو الفلك الأعظم أول كائن جسماني، فهذا الفلك حركته كانت ولا تزال ولن تنقطع حركة دائرية مستمرة وهو الذي يتحرك في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب، فالزمان إذا قديم بقدم الفلك.

والزمان عندهم نوعان:

زمان مطلق وهو الزمان المستمر والدائمي وهو المقصود بالبحث وهو مقدار حركة الفلك الأعظم.

وزمان نسبي معين وهو زمان الحوادث المعينة التي يتواضع الناس عليها بالساعات والأيام والأشهر والسنين والعقود، فالحركات المعينة كحركة السفينة أو حركة عقرب الساعة أيضا لها زمان معين ويعرض لها الزمان، ولكن المقصود بالبحث هو جنس الزمان العام المستمر.

وهذا هو رأي أرسطو من اتبعه.

وببطلان فرضية العقول والأفلاك لا يمكن القبول بكون الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم.

2- مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإبهام.

مثاله قولك: سآتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئك موهوم مبهم، فإذا قرن ذلك الموهوم المبهم بذلك المعلوم زال إبهامه. فليس الزمان جوهر ولا عرض وإنما هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج.

وهذا هو قول المتكلمين.

وقال بعض الفلاسفة إن الزمان هو جوهر مجرد أي هو موجود عيني ولكن وجوده وجود روحي مجرد كالعقول عندهم!

قال الشيخ الإمام: وَإِذَا قِيلَ: الزَّمَانُ مِقْدَارُ الْحَرَكَةِ، فَلَيْسَ هُوَ مِقْدَارَ حَرَكَةٍ مُعَيَّنَةٍ كَحَرَكَةِ الشَّمْسِ، أَوِ الْفَلَكِ، بَلِ الزَّمَانُ الْمُطْلَقُ مِقْدَارُ الْحَرَكَةِ الْمُطْلَقَةِ، وَقَدْ كَانَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الله السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حَرَكَاتٌ وَأَزْمِنَةٌ، وَبَعْدَ أَنْ يُقِيمَ اللهُ الْقِيَامَةَ، فَتَذْهَبُ الشَّمْسُ، وَالْقَمَرُ تَكُونُ فِي الْجَنَّةِ حَرَكَاتٌ وَأَزْمِنَةٌ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: {وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا} وَجَاءَ فِي الْآثَارِ أَنَّهُمْ يَعْرِفُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ بِأَنْوَارٍ تَظْهَرُ مِنْ جِهَةِ العرش. منهاج السنة النبوية. ج1- ص 172.

وقال: وأول من عرف عنه من الفلاسفة المشائين القول بقدم الأفلاك هو أرسطو وحججه على ذلك واهية جدا لا تدل على مطلوبه بل استدلاله على قدم الزمان وأنه مقدار الحركة فيلزم قدمها ثم ظن أن جنس الزمان مقدار حركة الفلك وهذا غلط عظيم فإن جنس الزمان إذا قيل الزمان مقدار الحركة فهو مقدار جنس للحركة لا حركة معينة بل الزمان المعين مقدار الحركة المعينة ولهذا كان جنس الزمان باقيا عند المسلمين بعد قيام القيامة وانشقاق السماء وتكوير الشمس ولأهل الجنة أزمنة هي مقادير حركات هناك غير حركة الفلك ولهم في الآخرة يوم المزيد يوم الجمعة مع أن الجنة ليس فيها شمس ولا زمهرير بل أنوار وحركات أخر. الصفدية. ج2- ص 167.

وقال بعد أن سئل عن حديث مسلم: لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله: ... وَلَا يَتَوَهَّمُ عَاقِلٌ أَنَّ الله هُوَ الزَّمَانُ، فَإِنَّ الزَّمَانَ مِقْدَارُ الْحَرَكَةِ، وَالْحَرَكَةُ مِقْدَارُهَا مِنْ بَابِ الْأَعْرَاضِ وَالصِّفَاتِ الْقَائِمَةِ بِغَيْرِهَا كَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، وَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ، وَلَا يَقُولُ عَاقِلٌ إنَّ خَالِقَ الْعَالَمِ هُوَ مِنْ بَابِ الْأَعْرَاضِ وَالصِّفَاتِ الْمُفْتَقِرَةِ إلَى الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْيَانِ فَإِنَّ الْأَعْرَاضَ لَا تَقُومُ بِنَفْسِهَا، بَلْ هِيَ مُفْتَقِرَةٌ إلَى مَحَلٍّ تَقُومُ بِهِ... فَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ، وَهُوَ مِمَّا عُلِمَ بِالْعَقْلِ الصَّرِيحِ، أَنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَيْسَ هُوَ الدَّهْر الَّذِي هُوَ الزَّمَانُ، أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَى الزَّمَانِ، فَإِنَّ النَّاسَ مُتَّفِقُونَ عَلَى الزَّمَانِ الَّذِي هُوَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَكَذَلِكَ مَا يَجْرِي مَجْرَى ذَلِكَ فِي الْجَنَّةِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: {وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا}. قَالُوا: عَلَى مِقْدَارِ الْبُكْرَةِ وَالْعَشِيِّ فِي الدُّنْيَا، وَفِي الْآخِرَةِ يَوْم الْجُمُعَةِ يَوْمَ الْمَزِيدِ، وَالْجَنَّةُ لَيْسَ فِيهَا شَمْسٌ وَلَا زَمْهَرِيرٌ، وَلَكِنْ تُعْرَفُ الْأَوْقَاتُ بِأَنْوَارٍ أُخَرَ، قَدْ رُوِيَ أَنَّهُ تَظْهَرُ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، فَالزَّمَانُ هُنَالِكَ مِقْدَارُ الْحَرَكَةِ الَّتِي بِهَا تَظْهَرُ بِهَا تِلْكَ الْأَنْوَارُ.

وَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ جَوْهَرٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ سَيَّالٌ هُوَ الدَّهْرُ؟ هَذَا مِمَّا تَنَازَعَ فِيهِ النَّاسُ، فَأَثْبَتَهُ طَائِفَةٌ مِنْ الْمُتَفَلْسِفَةِ مِنْ أَصْحَابِ أَفْلَاطُونَ، كَمَا أَثْبَتُوا الْكُلِّيَّاتِ الْمُجَرَّدَةَ فِي الْخَارِجِ الَّتِي تُسَمَّى الْمُثُل الْأَفْلَاطُونِيَّة وَالْمُثُل الْمُطْلَقَة، وَأَثْبَتُوا الْهَيُولَى الَّتِي هِيَ مَادَّةٌ مُجَرَّدَةٌ عَنْ الصُّوَرِ، وَأَثْبَتُوا الْخَلَاءَ (الذي هو المكان عندهم) جَوْهَرًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ.

وَأَمَّا جَمَاهِيرُ الْعُقَلَاءِ مِنْ الْفَلَاسِفَةِ وَغَيْرِهِمِ فَيَعْلَمُونَ أَنَّ هَذَا كُلَّهُ لَا حَقِيقَةَ لَهُ فِي الْخَارِجِ، وَإِنَّمَا هِيَ أُمُورٌ يُقَدِّرُهَا الذِّهْنُ وَيَفْرِضُهَا؛ فَيَظُنُّ الْغَالِطُونَ أَنَّ هَذَا الثَّابِتَ فِي الْأَذْهَانِ، هُوَ بِعَيْنِهِ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ عَنْ الْأَذْهَانِ، كَمَا ظَنُّوا مِثْل ذَلِكَ فِي الْوُجُودِ الْمُطْلَقِ، مَعَ أَنَّ الْمُطْلَقَ بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ وُجُودُهُ فِي الذِّهْنِ، وَلَيْسَ فِي الْخَارِجِ إلَّا شَيْءٌ مُعَيَّنٌ وَهِيَ الْأَعْيَانُ وَمَا يَقُومُ بِهَا مِنْ الصِّفَاتِ، فَلَا مَكَانَ إلَّا الْجِسْمَ أَوْ مَا يَقُومُ بِهِ، وَلَا زَمَانَ إلَّا مِقْدَارَ الْحَرَكَةِ، وَلَا مَادَّةَ مُجَرَّدَةً عَنْ الصُّوَرِ، بَلْ وَلَا مَادَّةَ مُقْتَرِنَةً بِهَا غَيْرُ الْجِسْمِ الَّذِي يَقُومُ بِهِ الْأَعْرَاضُ، وَلَا صُورَةَ إلَّا مَا هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالْجِسْمِ، أَوْ مَا هُوَ جِسْمٌ يَقُومُ بِهِ الْعَرَضُ. الفتاوى الكبرى- ج5- ص 64-65-67.

## الدرس الثامن والعشرون- المكان

في تفسير حقيقة المكان أقوال أشهرها هو:

1- المكان هو: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهري من الجسم المحوي.

مثاله: الماء في الكأس، فسطح الماء الظاهر يماس سطح الكأس الباطن، فيكون الكأس مكانا للماء، وكذلك الطير في السماء يحيط به الهواء من جميع جهاته فتحصل المماسة، والتفاحة على الأرض يمسها من أسفل سطح الأرض ومن البقية سطوح الهواء، فيحاط بالجسم ستة سطوح.

وقول آخر وهو لأفلاطون ومن وافقه يقول إن المكان هو بعد مجرد، أي هو جوهر موجود روحاني تحل فيه الأشياء. فهو عنده الخلاء والفراغ الذي تحل فيه الأجسام ولكنه ليس شيئا موهوما بل هو موجود جوهري روحاني تقوم فيه الأشياء!

2- المكان هو: الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم. وهذا قول أكثر المتكلمين.

فكل جسم يشغل قدرا وحيزا من الفراغ، وسموه موهوما لأن الذهن يجرده من الأجسام النافذة فيه وإلا في الحقيقة الكون مليء.

فالمكان عند أرسطو عرض من الأعراض، وعند أفلاطون جوهر، وعند المتكلمين لا جوهر ولا عرض بل هو أمر اعتباري ذهني عدمي.

قال الشيخ الإمام: بَلْ لَفْظُ " الْمَكَانِ " قَدْ يُرَادُ بِهِ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ فَوْقَهُ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ، كَمَا يَكُونُ الْإِنْسَانُ فَوْقَ السَّطْحِ. وَيُرَادُ بِهِ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ فَوْقَهُ مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ إِلَيْهِ، مِثْلُ كَوْنِ السَّمَاءِ فَوْقَ الْجَوِّ، وَكَوْنِ الْمَلَائِكَةِ فَوْقَ الْأَرْضِ وَالْهَوَاءِ، وَكَوْنِ الطَّيْرِ فَوْقَ الْأَرْضِ...

وَقَدْ يُرَادُ بِالْمَكَانِ مَا يَكُونُ مُحِيطًا بِالشَّيْءِ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ.

فَأَمَّا أَنْ يُرَادَ بِالْمَكَانِ مُجَرَّدُ السَّطْحِ الْبَاطِنِ، أَوْ يُرَادَ بِهِ جَوْهَرٌ لَا يُحَسُّ بِحَالٍ، فَهَذَا قَوْلُ هَؤُلَاءِ الْمُتَفَلْسِفَةِ، وَلَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ يُرِيدُ ذَلِكَ بِلَفْظِ " الْمَكَانِ ".

وَذَلِكَ الْمَعْنَى الَّذِي أَرَادَهُ أَرِسْطُو بِلَفْظِ " الْمَكَانِ " عَرَضٌ ثَابِتٌ، لَكِنْ لَيْسَ هَذَا هُوَ الْمُرَادَ بِلَفْظِ " الْمَكَانِ " فِي كَلَامِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ، وَلَا فِي كَلَامِ جَمَاهِيرِ الْأُمَمِ: عُلَمَائِهِمْ وَعَامَّتِهِمْ. وَأَمَّا مَا أَرَادَهُ أَفْلَاطُنُ فَجُمْهُورُ الْعُقَلَاءِ يُنْكِرُونَ وُجُودَهُ فِي الْخَارِجِ، وَبَسْطُ هَذِهِ الْأُمُورِ لَهُ مَوْضِعٌ آخَرُ. منهاج السنة- ج2-ص 351.

يقصد أن ما قاله أرسطو وأتباعه هو اصطلاح لهم وأما ما في كلام أئمة المسلمين وعامتهم من أهل اللغة والشرع فالمكان يراد به ما كان فوق الشيء سواء كان محتاجا إليه أم لا، ويراد به ما يكون محيطا بالشيء من جميع جوانبة كالكتاب في الصندوق.

وقال: وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو، وأن المكان هو السطح الداخل الحاوي المماس للسطح الخارج المحوي.

ومعلوم أن من الناس من يقول: إن للناس في المكان أقوالا آخر، منهم من يقول: إن المكان هو الجسم الذي يتمكن غيره عليه ومنهم من يقول: إن المكان هو ما كان تحت غيره وإن لم يكن ذلك متمكنا عليه ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد.

والنزاع في هذا الباب نوعان: أحدهما معنوي، كمن يدعي وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك والثاني نزاع لفظي، وهو من يقول المكان من يحيط بغيره، يقول آخر: ما يكون غيره عليه أو ما يتمكن عليه. درء التعارض- ج6-ص 248-249.

## الدرس التاسع والعشرون- العلة والمعلول

العلة هي: ما يتوقف عليه الشيء. كالنار.

والمعلول هو: ما يتوقف على شيء أي يفتقر في وجوده إلى غيره. كالحرارة.

والعلة تامة وناقصة.

فالتامة هي: ما يجب وجود المعلول عنده، أي هي جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء.

والناقصة هي: ما لا يجب وجود المعول عنده، أي هي بعض ما يتوقف عليه وجود الشيء.

والعلة الناقصة على أربعة أقسام:

1- العلة الفاعلية وهي: ما يصدر عنه المعلول. كالنجار للسرير.

2- العلة الغائية وهي: ما لأجله وجود المعلول. كالنوم للسرير.

3- العلة المادية وهي: ما به الشيء بالقوة. كالخشب للسرير.

4- العلة الصورية وهي: ما به الشيء بالفعل. كالهيئة السريرية.

ويصطلح على الفاعل والغاية بالعلل الخارجية.

ويصطلح على المادة والصورة بالعلل الداخلية.

ومتى وجدت العلة التامة وجب وجود المعلول واستحال عدمه.

## الواسطة

الواسطة هي ما تتوسط بين شيئين وهي على ثلاثة أقسام:

أولا: الواسطة في الثبوت وهي: الواسطة في ثبوت صفة لشيء، أي هي علة وجودها في الخارج.

فمثلا لو قلنا: هذه النار علة لحرارة الماء، يعني أنها واسطة في ثبوت الحرارة للماء في الخارج.

ثانيا: الواسطة في الإثبات وهي: الواسطة في العلم بالشيء فهي تتعلق بعالم الذهن والمعرفة أي هي الدليل الذي هو علة المعرفة.

فمثلا لو قلنا: هناك دخان فإذن هنالك نار، فالدخان واسطة في العلم بوجود النار.

ثالثا: الواسطة في العروض وهي: الواسطة في الحمل المصححة نسبة شي إلى غير ما هو له مجازا.

فمثلا لو قلنا: هذا الجالس في السفينة المبحرة متحركٌ، فالذي تحرك وغير مكانه حقيقة هو السفينة وأما الجالس على كرسي فيها فهو غير متحرك حقيقة ولكنه لوجوده في السفينة المتحركة نسبت له الحركة تبعا، فالمصحح لنسبة الحركة للجالس هو السفينة فهي واسطة في العروض.

مثال آخر حينما يقال: الميزاب جارٍ، ففي الحقيقة الميزاب ليس بجار وإنما الماء الذي فيه هو الجاري، فالماء هو الواسطة في عروض الجريان على الميزاب.

وبتعبير آخر: إن الواسطة في العروض هي المصحّح للإسناد المجازي، فإنَّ اسناد الجريان للميزاب مجازي والمصحّح لهذا الإسناد هو الماء والذي تربطه بالميزاب علاقة الظرفيّة والمظروفيّة، فلأنَّ الماء مظروف للميزاب والميزاب ظرفه صحَّ أن يحمل الجريان على الميزاب.

## الدرس الثلاثون– التقابل

التقابل هو: كون الشيئين بحيث يمتنع اجتماعهما في وقت واحد، في محل واحد، من جهة واحدة.

كالسواد والبياض لا يجتمعان في ورقة واحدة أي في محل واحد في زمن واحد من جهة واحدة.

وكالأبوة والبنوة فزيد لا يمكن أن يكون أبا وابنا من جهة واحدة، فلا يمكن أن يكون أبا لعمرو وابنا له، ولكن يمكن من جهتين أن يكون أبا لعمرو وابنا لبكر.

وينقسم التقابل إلى أربعة أقسام– قيل إنها ثابتة بالاستقراء وقيل بل بالقسمة العقلية الحاصرة– هي:

أولا: تقابل التضاد: أن يكون المتقابلان وجوديين ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر. كالسواد والبياض.

ثانيا: تقابل التضايف: أن يكون المتقابلان وجوديين ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر. كالأبوة والبنوة.

قالوا والمراد بالوجودي هاهنا: ما لا يكون السلب والعدم جزءا من مفهومه. سواء أكان موجودا في الخارج أم لا، فالوجودي بهذا المعنى أعم من الموجود، فالعنقاء وشريك الباري مثلا وجوديان لا موجودان.

ثالثا: تقابل العدم والملكة: أن يكون أحد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا قابلا للوجود كالبصر والعمى؛ فإن العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، والعين قابلة للبصر والعمى فلا يوصف الجدار بالعمى لأنه لا يقبل البصر.

رابعا: تقابل النقيضين أو تقابل السلب والإيجاب: أن يكون أحد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا غير قابل للوجود أي لا يشترط أن يكون هنالك موضوع قابلا لكل منهما وذلك كالوجود والعدم.

### مناقشة هذا التقسيم

أولا: هذا التقسيم غير حاصر لانتقاضه بتقسيم الموجود إلى واجب وممكن وقديم وحادث وجوهر وعرض ونحو ذلك فلا يجتمعان ولا يرتفعان مع أنهما وجوديان، وأنتم قلتم في تقابل النقيضين لا بد من اختلافهما بالسلب والإيجاب.

قال الشيخ الإمام: ( والرد عليهم من وجوه الوجه الأول: أن هذا التقسيم غير حاصر، فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا بنفسه، وهذا– الوجوب والإمكان– لا يجتمعان في شيء واحد– بحسب التقدير الذي قدره الدكتور السعوي محقق التدمرية للسقط في هذا المحل، وهو تقدير موفق يشهد له كلام الشيخ ) من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجبا بنفسه وممكنا بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فإذا جعلتم هذا التقسيم ( لعل الصواب القسم كما قال المحقق ) وهما النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب، فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب. وحينئذ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة. التدمرية– ص154.

ثانيا: أن هذا التقسيم متداخل لأننا إذا قلنا: المثلث إما موجود وإما معدوم، يكون المثلث باعتباره كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم، فينطبق عليها حينئذ تعريف تقابل العدم والملكة المتقدم، مع أنه ليس كذلك.

قال الشيخ: الوجه الثاني – أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه... فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا: المثلث إما موجود وإما معدوم، يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك، فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعا، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم.

... فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها، لم يكن هذا داخلا في قسم تقابل السلب والإيجاب.

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها.

وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير، كان إيجابا وسلبا، وإذا قلنا: إما بصير وإما أعمى، كان ملكة وعدما، وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب. التدمرية– ص 155– ص 156– ص 158.

ثالثا: التقسيم الدقيق هو أن يقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما لا، فالأول هما النقيضان ومنه العدم والملكة فهو نوع منه، والثاني إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما لا، الأول الضدان ومنه المتضايفان فهو نوع منه، والثاني هما في معنى النقيضين وإن كانا ثبوتيين كالقيام بالنفس والقيام بالغير.

قال الشيخ: الوجه الثالث – أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابين أو سلبين، فالأول هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول هما الضدان كالسواد والبياض، والثاني هما في معنى النقيضين وإن كانا ثبوتَين كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة، ونحو ذلك. التدمرية– ص 159.

رابعا: أن قولكم: تقابل العدم والملكة يرتفعان في محل آخر نحو: الحيوان: إما حي وإما ميت، فيرتفعان في الجدار مثلا فلا هو حي ولا ميت؛ لأنه غير قابل لهما، نقول: هذا اصطلاح لكم والعرب والكتاب والسنة تسمي غير الحي ميتا.

قال الشيخ الإمام: الوجه الرابع أن يقال لهؤلاء قولكم: إن هذين يتقابلان تقابل العدم والملكة اصطلاح اصطلحتموه وإلا فكل ما لا حياة فيه يسمى مواتا وميتا قال الله تعالى {وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ} فسمى الأصنام الجامدات أمواتا وتسمى الأرض مواتا كما قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "من أحيا أرضا ميتة فهي له. الصفدية– ج1– ص 95.

خامسا: قولكم الجماد لا يقبل الحياة باطل فإن الله سبحانه قد قلب العصا حية تسعى وأخرج من الحجر ناقة لقوم صالح.

قال الشيخ: الوجه الخامس أن يقال كل عين من الأعيان تقبل الحياة فإن الله قادر على خلق الحياة وتوابعها في كل شيء. الصفدية– ج1 – ص 96.

## الدرس الحادي والثلاثون- البسيط والمركب

المركب هو: ما له أجزاء. كالماء مركب من أوكسجين وهيدروجين.

والتركيب عندهم خمسة أقسام:

1- التركيب من المادة والصورة. كالجوهر الجسماني.

2- التركيب من الجنس والفصل. كتركب ماهية الإنسان من الحيوان والناطق.

3- التركيب من الأجزاء العنصرية والذرية، كتركب الماء من أوكسجين وهيدروجين.

4- التركب من وجود وماهية، وهذا يعم كل موجود ممكن ولذا قالوا كل ممكن زوج تركيبي من الوجود والماهية.

5- التركب من الذات والصفات.

وزاد بعضهم التركب من الأجزاء المقدارية، كتركب الأعداد مثل تركب العشرة من وحداتها، وكتركب الكم المتصل كأجزاء الخط والسطح والحجم والزمان.

ويقسمون التركيب قسمة أخرى إلى:

أولا: تركيب ذهني وهو: التركيب من الأجزاء الذهنية. وهو التركيب من الجنس والفصل، والتركيب من الوجود والماهية فإن الممكن يحلله الذهن إلى وجود وماهية وإن كان في الخارج شيء واحد.

ثانيا: تركيب خارجي وهو: التركيب من الأجزاء الخارجية. وهو يشمل البقية.

وأما البسيط فهو: الذي لا أجزاء له. كالنقطة. ومن أمثلة البسيط عندهم العقول العشرة.

وقد يكون الشيء بسيطا من جهة ومركبا من جهة أخرى فمثلا الأجناس العالية من المقولات لا جنس لها فهي بسيطة لا جنس لها ولا فصل، ولكنها مركبة من وجود وماهية.

قال الشيخ الإمام: فمدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ التركيب ( فإذا أثبت ذاتا بسيطة مجردة من كل شيء فأنت موحد وإلا فلا ! ) وقد بسطنا القول فيه وبينا ما في هذا اللفظ من إجمال فان التركيب خمسة أنواع ( كما ذكره ابن سينا وغيره ): أحدها: تركب الذات من وجود وماهية.

والثاني: تركيبها من وصف عام ووصف خاص كالمركب من الجنس والفصل.

والثالث: تركيب من ذات وصفات.

والرابع: تركيب الجسم من المادة والصورة.

والخامس: تركيبه من الجواهر المنفردة.

وقد بينا أن ما يدعونه من التركيب من الوجود والماهية ومن الجنس والفصل باطل وأما تركيب الجسم من هذا وهذا فأكثر العقلاء يقولون الجسم ليس مركبا لا من المادة والصورة ولا من الجواهر المنفردة لم يبق إلا ذات لها صفات.

وقد بينا أن المركب يقال على ما ركبه غيره وعلى ما كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمعت وعلى ما يقبل مفارقة بعضه بعضا وهذه الأنواع الثلاثة منتفية عن رب العالمين باتفاق المسلمين.

وهم جعلوا ما يوصف بالصفات تركيبا وهذا اصطلاح لهم وحقيقة الأمر تعود إلى موصوف له صفات متعددة فتسمية المسمى هذا تركيبا اصطلاح لهم والنظر إنما هو في المعاني العقلية وأما الألفاظ فان وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة وإلا لم يلتفت إلى من أخذ يعبر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معاني فاسدة وقيل لهم البحث في المعاني لا في الألفاظ كما بسط في موضعه. الرد على المنطقيين- ص 314-315.

## الدرس الثاني والثلاثون- في الكلام على الباري

يبحث الفلاسفة عن واجب الوجود وعن صفاته ويسمون هذا المبحث بالإلهيات بالمعنى الأخص، في قبال الإلهيات بالمعنى الأعم التي هي الأمور العامة التي تقدم الكلام عليها كتقسيم الوجود إلى واجب وممكن وقديم وحادث وعلة ومعلول ونحو ذلك.

وأول أمر يتم البحث فيه هو إقامة البرهان على وجود الخالق.

وقبل ذلك ننبه لأمر ذكره الإمام قال: وأما الفلاسفة؛ فهم في الإلهيات كلامهم قليل، وعلمهم نزر، وعامة كلام أئمتهم كأرسطو وذويه إنما هو في الطبيعيات والرياضيات، وأما كلامهم في الإلهيات؛ فهو قليل مضطرب؛ لأن هذا الباب كان فوق عقولهم. وقد اعترف حذّاقهم بأنه لا سبيل لهم فيه إلى اليقين، وإنما يؤخذ ( في المطبوع يوجد ) فيه بالأولى والأحرى. وإنما كثّر الكلام في الإلهيات من اتصل بأهل الملل؛ فبلغوا منهم أشياء زادوها في فلسفة قدمائهم. مسألة حدوث العالم. ص 158.

وقال: وهذا الرجل ( أرسطو ) وأتباعه إنما عامة كلامهم في الطبيعيات فهي علم القوم الذي شغلوا به زمانهم.

وأما الإلهيات فكلام الرجل فيها وأتباعه قليل جدا إلى غاية ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الإلهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل فصار للقوم كلام في الإلهيات، وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء إلى طريقة الأنبياء ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون إن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به في ذلك بزعمهم وإن كان مخالفا للحق في نفس الأمر وقد يجعلون خاصة النبوة هي التخييل ويزعمون أن العقل دل على صحة أصولهم.

وأكثر الناس لا يجمعون بين معرفة حقيقة ما جاءت به الرسل وحقيقة قول هؤلاء ولا يعقلون لوازم قولهم التي بها يتبين فساد قولهم بالعقل الصريح. ثم إن كثيرا من الناس أخذ مذاهبهم فغير عباراتها وربما عبر عنها بعبارات إسلامية حتى يظن المستمع أن قول هؤلاء هو الحقيقة التي بعثت بها الرسل ودلت عليها العقول كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأصحاب دعوة القرامطة الباطنية حيث عبروا بالسابق والتالي عن العقل والنفس... الصفدية. ج1- ص 237.

### دليل أرسطو

ودليله مبني على وجود حركة الأفلاك القديمة، وأن تلك الحركة القديمة الأزلية لا بد لها من محرك هو علتها الغائية فهي تتحرك لتتشبه به وبذلك يثبت المبدأ الأول.

### برهان ابن سينا

ذكر ابن سينا دليلا على الواجب اعتبره أحكم البراهين وسماه برهان الصديقين وهو:

الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فلا بد أن ينتهي إلى واجب الوجود حتى لا يلزم الدور أو التسلسل.

وهو كما ترى منتحل من دليل المتكلمين المستدلين بالحدوث على المحدث وصورة دليلهم: الموجود إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما فقد ثبت المطلوب، وإن كان حادثا فلا بد أن ينتهي إلى قديم حتى لا يلزم الدور أو التسلسل.

نقد ابن تيمية

قال: وَمَا يَذْكُرُهُ أَرِسْطُو وَأَتْبَاعُهُ أَنَّ الْأَوَّلَ هُوَ يُحَرِّكُ الْفَلَكَ حَرَكَةَ الْمَعْشُوقِ لِعَاشِقِهِ، وَأَنَّ الْفَلَكَ يَتَحَرَّكُ لِلتَّشَبُّهِ بِهِ، وَأَنَّهُ بِذَلِكَ عِلَّةُ الْعِلَلِ وَبِهِ قِوَامُ الْفَلَكِ، إِذْ كَانَ قِوَامُ الْفَلَكِ بِحَرَكَتِهِ، وَقِوَامُ حَرَكَتِهِ بِإِرَادَتِهِ وَشَوْقِهِ، وَقِيَامُ إِرَادَتِهِ وَشَوْقِهِ بِوُجُودِ الْمَحْبُوبِ السَّابِقِ الْمُرَادَ الَّذِي تَحَرَّكَ لِلتَّشَبُّهِ بِهِ، فَهَذَا الْكَلَامُ - مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْكَلَامِ الْبَاطِلِ الَّذِي بُيِّنَ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ - غَايَتُهُ إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ لِحَرَكَةِ الْفَلَكِ، لَيْسَ فِيهِ بَيَانُ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ... فَلَمَّا رَأَى ابْنُ سِينَا وَأَمْثَالُهُ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ مَا فِيهَا مِنَ الضَّلَالِ عَدَلُوا إِلَى طَرِيقَةِ الْوُجُودِ وَالْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ، وَسَرَقُوهَا مِنْ طَرِيقِ الْمُتَكَلِّمِينَ الْمُعْتَزِلَةِ وَغَيْرِهِمْ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ احْتَجُّوا بِالْمُحْدَثِ عَلَى الْمُحْدِثِ، فَاحْتَجَّ أُولَئِكَ بِالْمُمْكِنِ عَلَى الْوَاجِبِ وَهِيَ طَرِيقَةٌ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ وُجُودِ وَاجِبٍ، وَأَمَّا إِثْبَاتُ تَعْيِينِهِ فَيَحْتَاجُونَ فِيهِ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ ( فمثلا الدهريون يقولون بقدم العالم وأنه واجب الوجود بنفسه فغاية دليل ابن سينا [ابن] واجب وهذا محل تسليم ولكن هل هذا الواجب هو رب العالمين الحي القيوم هذا لا يفيده برهان صديقيهم! ) وَهُمْ سَلَكُوا طَرِيقَةَ التَّرْكِيبِ ( وهي إثبات أن الواجب الذي يتحدثون عنه ليس مركبا من ذات وصفات وإلا لكان مفتقرا إلى أجزائه والفقير لا يكون واجبا ) وَهِيَ أَيْضًا مَسْرُوقَةٌ مِنْ كَلَامِ الْمُعْتَزِلَةِ، وَإِلَّا فَكَلَامُ أَرِسْطُو فِي الْإِلَهِيَّاتِ فِي غَايَةِ الْقِلَّةِ مَعَ كَثْرَةِ الْخَطَأِ فِيهِ، وَلَكِنَّ ابْنَ سِينَا وَأَمْثَالَهُ وَسَّعُوهُ وَتَكَلَّمُوا فِي الْإِلَهِيَّاتِ وَالنُّبُوَّاتِ وَأَسْرَارِ الْآيَاتِ وَمَقَامَاتِ الْعَارِفِينَ، بَلْ وَفِي مَعَادِ الْأَرْوَاحِ بِكَلَامٍ لَا يُوجَدُ لِأُولَئِكَ، وَمَا فِيهِ مِنَ الصَّوَابِ فَجَرَوْا فِيهِ عَلَى مِنْهَاجِ الْأَنْبِيَاءِ، وَمَا فِيهِ مِنْ خَطَأٍ بَنَوْهُ عَلَى أُصُولِ سَلَفِهِمُ الْفَاسِدَةِ.

وَلِهَذَا كَانَ ابْنُ رُشْدٍ وَأَمْثَالُهُ مِنَ الْمُتَفَلْسِفَةِ يَقُولُونَ: إِنَّ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ سِينَا فِي الْوَحْيِ وَالْمَنَامَاتِ وَأَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالْمُسْتَقْبَلَاتِ وَنَحْوِ ذَلِكَ هُوَ أَمْرٌ ذَكَرَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهِ، وَلَمْ يَقُلْهُ قَبْلَهُ الْمَشَّاؤونَ سَلَفُهُ. منهاج السنة. ج1- ص 346- 347- 348.

وقال: هذا مع أن إثبات الموجود الواجب الغني الخالق، وإثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق هو من أظهر المعارف وأبين العلوم. أما ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه، ويعدم بعد وجوده، من الحيوانات والنباتات والمعدن، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب، وحدوث الليل بعد النهار، والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه، ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهود لبني أدم يرونه بأبصارهم.

ثم إذا شهدوا ذلك فنقول: معلوم أن المحدثات لا بد لها من محدث. والعلم بذلك ضروري كما قد بين ولا بد من محدِث لا يكون محدَثا وكل محدث ممكن والممكنات لا بد لها من واجب، وكل محدث وممكن فقير مربوب مصنوع والمفتقرات لا بد لها من غني والمربوبات لا بد لها من رب والمخلوقات لا بد لها من خالق.

وأيضا فإنه يقال: هذا الموجود إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن لا يكون واجبا بنفسه بل ممكنا بنفسه فهو واجبا بغيره والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين.

وأيضا فالموجود: إما أن يكون محدثا وإما أن يكون قديما والمحدث لا بد له من قديم فلزم وجود القديم على التقديرين.

وأيضا فالموجود إما إن يكون مخلوقا وإما أن لا يكون والمخلوق لا بد له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بخالق على التقديرين.

وأيضا فإما أن يكون خالقا وإما أن لا يكون وقد علم فيما ليس بخالق- كالموجودات التي علم حدوثها- أنها مخلوقة والمخلوق لا بد له من خالق فعلم ثبوت الخالق على التقديرين.

وأيضا فالموجود إما غني عن كل ما سواه وإما مفتقر إلى غيره والفقير إلى غيره لا بد له من غني بنفسه فعلم ثبوت الغني بنفسه على التقديرين.

فهذه البراهين وأمثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب سبحانه وتعالى الغني القديم الواجب بنفسه.

وابن سينا وأتباعه كالرازي والآمدي والسهروردي المقتول وأتباعهم سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود وعظموها وظن من ظن منهم أنها أشرف الطرق وأنه لا طريق إلا وهو يفتقر إليها حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها. وكل ذلك غلط بل هي طريقة توجب إثبات واجب الوجود بلا ريب لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم وهو الذي يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى.

فأما إذا فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره وإلى محدث مسبوق بالعدم كما هو قول ابن سينا وأتباعه فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه.

وهذه الطريقة هي في الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث

وطريقة الحدوث أكمل وأبين فإن الممكن الذي يعلم أنه ممكن هو ما علم أنه وجد بعد عدمه، أو عدم بعد وجوده.

هذا الذي اتفق العقلاء على أنه ممكن، وهو الذي يستحق أن يسمى ممكنا بلا ريب وهذا محدث فإذًا كل ممكن محدث... درء تعارض العقل والنقل. ج3- 265-266-267-268.

## الدرس الثالث والثلاثون- التوحيد والصفات

التوحيد عند الفلاسفة يعنون به ما يلي:

1- التوحيد في وجوب الوجود ويعنون به إلا أن يكون للمفهوم الكلي واجب الوجود إلا مصداق واحد في الخارج.

2- التوحيد بمعنى نفي التركيب عن الواجب كالتركيب من أجزاء حسية أو من ذات وماهية أو من ذات وصفات.

وأما التوحيد في الأفعال فهم لا يثبتون له إلا خلقا واحدا؛ لأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد وهو العقل الأول والباقي تنسب إلى المبدأ الأول بالواسطة؛ لأن علة العلة علة.

وأما الصفات فلا يثبتون له إلا الصفات السلبية مثل ليس بمركب وليس بجسم وليس بجاهل، والصفات الإضافية مثل الخلق والإيجاد، وأما الصفات الثبوتية فلا يصفونه بها سبحانه على المعنى الذي يتصوره مثبتة الصفات وإنما يقولون علمه عين قدرته عين إرادته وهي عين ذاته فلا فرق بين الذات والصفات لئلا يلزم تركب الواجب، فمثلا إذا قلنا: النار حارة. فهنالك في الخارج مصداق لذات النار ومصداق للحرارة العرضية القائمة بذات النار، وأما الحق سبحانه فليس صفاته زائدة على ذاته بل هي عين الذات فكل تلك الصفات كثرتها في الذهن فقط وأما في الخارج فلا يوجد إلا ذات بسيطة.

هذا خلاصة ما ذكروه ها هنا في هذا المقام.

وهذا هو توحيد القوم وهب أن ما ذكروه صحيح فهل هذا هو التوحيد الذي ينجي صاحبه من النار؟ وهل بعث الله الرسل ليخبروا أن الواحد هو البسيط غير المركب وأنه ليس له صفات حقيقة وأنه يجب أن ينفوا عنه الكم المتصل والمنفصل؟ وأين الدعوة إلى إفرادة الله بالعبادة والتوكل والإنابة والرغبة والرهبة الذي دعت إليه الرسل وملئت به الكتب السماوية ؟!

قال الشيخ الإمام: قلت: ليس مراد ابن سينا بالتوحيد التوحيد الذي جاءت به الرسل، وهو عبادة الله وحدة لا شريك له، مع ما يتضمنه من أنه لا رب لشيء من الممكنات سواه، فإن إخوانه من الفلاسفة من أبعد الناس عن هذا التوحيد، إذ فيهم من الإشراك بالله تعالى، وعبادة ما سواه، وإضافة التأثيرات إلى غيره، ما هو معلوم لكل من عرف حالهم. ولازم قولهم: إخراج الحوادث كلها عن فعله.

وإنما مقصوده التوحيد الذي يذكره في كتبه، وهو نفي الصفات، وهو الذي شارك فيه المعتزلة، وسموه أيضا توحيدا.

وهذا النفي الذي سموه توحيدا، لم ينزل به كتاب، ولا بعث به رسول، ولا كان عليه أحد من سلف الأئمة وأئمتها، بل هو مخالف لصريح المعقول، مع مخالفته لصحيح المنقول. درء تعارض العقل والنقل. ج8- 246-247.

وقال: وَقَدْ رَأَيْت مِنْ مُصَنَّفَاتِهِمْ فِي عِبَادَةِ الْكَوَاكِبِ وَالْمَلَائِكَةِ وَعِبَادَةِ الْأَنْفُسِ الْمُفَارِقَةِ - أَنْفُسِ الْأَنْبِيَاءِ وَغَيْرِهِمْ - مَا هُوَ أَصْلُ الشِّرْكِ. وَهُمْ إذَا ادَّعَوْا التَّوْحِيدَ فَإِنَّمَا تَوْحِيدُهُمْ بِالْقَوْلِ؛ لَا بِالْعِبَادَةِ وَالْعَمَلِ. وَالتَّوْحِيدُ الَّذِي جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ التَّوْحِيدِ بِإِخْلَاصِ الدِّينِ لله وَعِبَادَتِهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ. وَهَذَا شَيْءٌ لَا يَعْرِفُونَهُ. وَالتَّوْحِيدُ الَّذِي يَدَّعُونَهُ: إنَّمَا هُوَ تَعْطِيلُ حَقَائِقِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَفِيهِ مِنْ الْكُفْرِ وَالضَّلَالِ مَا هُوَ مِنْ أَعْظَمِ أَسْبَابِ الْإِشْرَاكِ. فَلَوْ كَانُوا مُوَحِّدِينَ بِالْقَوْلِ

وَالْكَلَامِ – وَهُوَ أَنْ يَصِفُوا الله بِمَا وَصَفَتْهُ بِهِ رُسُلُهُ – لَكَانَ مَعَهُمْ التَّوْحِيدُ دُونَ الْعَمَلِ. وَذَلِكَ لَا يَكْفِي فِي السَّعَادَةِ وَالنَّجَاةِ بَلْ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُعْبَدَ الله وَحْدَهُ وَيُتَّخَذَ إلَهًا؛ دُونَ مَا سِوَاهُ. وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِ: " لَا إلَهَ إلَّا الله" فَكَيْفَ وَهُمْ فِي الْقَوْلِ وَالْكَلَامِ مُعَطِّلُونَ جَاحِدُونَ؛ لَا مُوَحِّدُونَ وَلَا مُخْلِصُونَ؟. وَأَمَّا الْإِيمَانُ بِالرُّسُلِ: فَلَيْسَ فِيهِ لِلْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ وَذَوِيهِ كَلَامٌ مَعْرُوفٌ. وَالَّذِينَ دَخَلُوا فِي الْمِلَلِ مِنْهُمْ آمَنُوا بِبَعْضِ صِفَاتِ الرُّسُلِ وَكَفَرُوا بِبَعْضِ. وَأَمَّا الْيَوْمُ الْآخِرُ: فَأَحْسَنُهُمْ حَالًا مَنْ يُقِرُّ بِمَعَادِ الْأَرْوَاحِ دُونَ الْأَجْسَادِ. وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ الْمَعَادَيْنِ جَمِيعًا. وَمِنْهُمْ مَنْ يُقِرُّ بِمَعَادِ الْأَرْوَاحِ الْعَالِمَةِ دُونَ الْجَاهِلَةِ. وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ الثَّلَاثَةُ لِمُعَلِّمِهِمْ الثَّانِي أَبِي نَصْرٍ الْفَارَابِيِّ. وَلَهُمْ فِيهِ مِنْ الِاضْطِرَابِ مَا يُعْلَمُ بِهِ أَنَّهُمْ لَمْ يَهْتَدُوا فِيهِ إلَى الصَّوَابِ.

وَقَدْ أَضَلُّوا بِشُبُهَاتِهِمْ مِنْ الْمُنْتَسِبِينَ إلَى الْمِلَلِ مَنْ لَا يُحْصِي عَدَدَهُ إلَّا الله. نقض المنطق. ص 296–297.

وقال: وَعُمْدَةُ ابْنِ سِينَا وَأَمْثَالِهِ عَلَى نَفْيِهَا ( أي الصفات ) هِيَ حُجَّةُ التَّرْكِيبِ، وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ صِفَةٌ لَكَانَ مُرَكَّبًا، وَالْمُرَكَّبُ مُفْتَقِرٌ إلَى جُزْئَيْهِ، وَجُزْءَاهُ غَيْرُهُ، وَالْمُفْتَقِرُ إلَى غَيْرِهِ لَا يَكُونُ وَاجِبًا بِنَفْسِهِ.

وَقَدْ تَكَلَّمَ النَّاسُ عَلَى إبْطَالِ هَذِهِ الْحُجَّةِ مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ بِسَبَبِ أَنَّ لَفْظَ " التَّرْكِيبِ " وَ " الْجُزْءِ " وَ " الِافْتِقَارِ " وَ " الْغَيْرِ " أَلْفَاظٌ مُجْمَلَةٌ. فَيُرَادُ بِالْمُرَكَّبِ مَا رَكَّبَهُ غَيْرُهُ، وَمَا كَانَ مُتَفَرِّقًا فَاجْتَمَعَ، وَمَا يَقْبَلُ التَّفْرِيقَ، والله سُبْحَانَهُ مُنَزَّهٌ عَنْ هَذَا بِالِاتِّفَاقِ، وَأَمَّا الذَّاتُ الْمَوْصُوفَةُ بِصِفَاتٍ لَازِمَةٍ لَهَا، فَإِذَا سَمَّى الْمُسَمِّي هَذَا تَرْكِيبًا، كَانَ هَذَا اصْطِلَاحًا لَهُ لَيْسَ هُوَ الْمَفْهُومَ مِنْ لَفْظِ الْمُرَكَّبِ. وَالْبَحْثُ إذَا كَانَ فِي الْمَعَانِي الْعَقْلِيَّةِ لَمْ يُلْتَفَتْ فِيهِ إلَى اللَّفْظِ فَيُقَالُ: هَبْ أَنَّكُمْ سَمَّيْتُمْ هَذَا تَرْكِيبًا فَلَا دَلِيلَ لَكُمْ عَلَى نَفْيِهِ. وَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ نَاظَرَهُمْ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ فِي " التَّهَافُتِ ".... فَهَذِهِ الْحُجَّةُ الَّتِي احْتَجَّ بِهَا هَؤُلَاءِ الْفَلَاسِفَةُ وَمَنْ وَافَقَهُمْ عَلَى نَفْيِ الصِّفَاتِ، مُؤَلَّفَةٌ مِنْ أَلْفَاظٍ مُجْمَلَةٍ. فَإِذَا قَالُوا: " لَوْ كَانَ مَوْصُوفًا بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الصِّفَاتِ لكانَ مُرَكَّبًا، وَالْمُرَكَّبُ مُفْتَقِرٌ إلَى جُزْئِهِ، وَجُزْؤُهُ غَيْرُهُ وَالْمُفْتَقِرُ إلَى غَيْرِهِ لَا يَكُونُ وَاجِبًا بِنَفْسِهِ ".

قِيلَ لَهُمْ: قَوْلُكُمْ: " لَكَانَ مُرَكَّبًا " إنْ أَرَدْتُمْ بِهِ: لَكَانَ غَيْرُهُ قَدْ رَكَّبَهُ، أَوْ لَكَانَ مُجْتَمِعًا بَعْدَ افْتِرَاقِهِ، أَوْ لَكَانَ قَابِلًا لِلتَّفْرِيقِ، فَاللَّازِمُ بَاطِلٌ، فَإِنَّ الْكَلَامَ هُوَ فِي الصِّفَاتِ اللَّازِمَةِ لِلْمَوْصُوفِ الَّتِي يَمْتَنِعُ وُجُودُهُ بِدُونِهَا، فَإِنَّ الرَّبَّ سُبْحَانَهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا وَهُوَ لَيْسَ بِحَيٍّ وَلَا عَالِمٍ وَلَا قَادِرٍ، وَحَيَاتُهُ وَعِلْمُهُ وَقُدْرَتُهُ صِفَاتٌ لَازِمَةٌ لِذَاتِهِ.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ بِالْمُرَكَّبِ الْمَوْصُوفَ أَوْ مَا يُشْبِهُ ذَلِكَ. قِيلَ لَكُمْ : وَلِمَ قُلْتُمْ: إنَّ ذَلِكَ مُمْتَنِعٌ؟

قَوْلُهُمْ: " وَالْمُرَكَّبُ مُفْتَقِرٌ إلَى غَيْرِهِ ". قِيلَ: أَمَّا الْمُرَكَّبُ بِالتَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ فَهُوَ مُفْتَقِرٌ إلَى مَا يُبَايِنُهُ، وَهَذَا مُمْتَنِعٌ عَلَى الله. وَأَمَّا الْمَوْصُوفُ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ اللَّازِمَةِ لِذَاتِهِ الَّذِي سَمَّيْتُمُوهُ أَنْتُمْ مُرَكَّبًا، فَلَيْسَ فِي اتِّصَافِهِ هُنَا بِهَا مَا يُوجِبُ كَوْنَهُ مُفْتَقِرًا إلَى مُبَايِنٍ لَهُ. فَإِنْ قُلْتُمْ: هِيَ غَيْرُهُ، وَهُوَ لَا يُوجَدُ إلَّا بِهَا، وَهَذَا افْتِقَارٌ إلَيْهَا. قِيلَ لَكُمْ : إنْ أَرَدْتُمْ بِقَوْلِكُمْ: " هِيَ غَيْرُهُ " أَنَّهَا مُبَايِنَةٌ لَهُ، فَذَلِكَ بَاطِلٌ . وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنَّهَا لَيْسَتْ إيَّاهُ، قِيلَ لَكُمْ : وَإِذَا لَمْ تَكُنِ الصِّفَةُ هِيَ الْمَوْصُوفَ فَأَيُّ مَحْذُورٍ فِي هَذَا؟

فَإِذَا قُلْتُمْ: هُوَ مُفْتَقِرٌ إلَيْهَا.

قِيلَ: أَتُرِيدُونَ بِالِافْتِقَارِ أَنَّهُ مُفْتَقِرٌ إلَى فَاعِلٍ يَفْعَلُهُ، أَوْ مَحَلٍّ يَقْبَلُهُ؟ أَمْ تُرِيدُونَ أَنَّهُ مُسْتَلْزِمٌ لَهَا فَلَا يَكُونُ مَوْجُودًا إلَّا وَهُوَ مُتَّصِفٌ بِهَا؟ فَإِنْ أَرَدْتُمُ الْأَوَّلَ، كَانَ هَذَا بَاطِلًا، وَإِنْ أَرَدْتُمُ الثَّانِي، قِيلَ: وَأَيُّ مَحْذُورٍ فِي هَذَا؟... منهاج السنة. ج2– ص 164 إلى ص 168.

مقولات القزلجي

قال الشيخُ العلامةُ عليُّ بنُ محمدِ بنِ محمودٍ القَزلجيُّ رحمه الله ( ت 1296 هـ )

اعلمْ أنَّ المفهومَ ثلاثةٌ: الواجبُ، والممتنعُ، والممكنُ الخاصُّ.

وبعبارةٍ أخرى المفهومُ إما موجودٌ أَو معدومٌ، والمعدومُ إما ممتنعٌ كاللاشيءِ أو ممكنٌ كالعنقاءِ، والموجودُ إما واجبٌ وإما ممكنٌ.

ثم الممكنُ الموجودُ إما جوهرٌ وإما عرضٌ.

ثم الجوهرُ وهو: الموجودُ لا في موضوعٍ، إما عقلٌ وهوَ: جوهرٌ مجرّدٌ غيرُ متعلقٍ بالبدنِ تعلقَّ التدبيرِ والتصرّفِ، وإما نفسٌ وهيَ: جوهرٌ مجردٌ متعلقٌ تعلقَّ التدبيرِ والتصرّفِ، وإما جسمٌ وهوَ: جوهرٌ مركبٌ من الهيولى والصورةِ، وإما هيولى وهوَ: الجوهرُ المحلُّ لجوهرٍ آخرَ، وإما صورةٌ وهي: الجوهرُ الحالُّ في جوهر آخر. فأقسامُ الجوهرِ خمسةٌ.

........................................................................................................................

لما كانت المقولات العشر هي أول ما يستفتح به درس الحكمة في بلدنا وكانت رسالة القزلجي من الكتب المدرسية عندنا أحببت أن أعلق عليها تعليقات خفيفة لحل العبارات وإلا فإنَّ ما فيها قد تقدم بيانه. وبالله التوفيق.قال:( اعلمْ أنَّ المفهومَ) والمعلوم وهو: الصورة الحاصلة من الشيء في العقل، والفرق بين المعلوم والعلم بالاعتبار فإن الصورة الحاصلة باعتبار قيامها بالقوة العاقلة علم، وباعتبارها في نفسها من حيث هي هي معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار.

(ثلاثةٌ ) لأنه إما أن لا تصلح ذاته من حيث هي للعدم، أو الوجود، أو تصلح لهما على وجه البدل، فالأول ( الواجبُ ) وهو الباري تعالى ( و ) الثاني ( الممتنعُ ) كشريكه تعالى ( و ) الثالث ( الممكنُ الخاصُّ ) كالحيوان، وقيده بالخاص لاطلاقه على الممكن العام وهو إما: ما سلبت الضرورة عن عدمه أي لا يجب عدمه فيعم الواجب والممكن الخاص، وإما ما سلبت الضرورة عن وجوده أي لا يجب وجوده فيعم الممتنع والممكن الخاص، وقد يستعمل الإمكان العام بمعنى المسلوب الضرورة مطلقا فيشمل الواجب لأنه لا يجب عدمه، والممتنع لأنه لا يجب وجوده، والممكن الخاص لأنه لا يجب وجوده ولا عدمه ( وبعبارةٍ أخرى ) متحدة مع الأولى مآلا ( المفهومُ ) قسمانِ لأنه ( إما موجودٌ أو معدومٌ وَ ) كل منهما قسمان فـ ( المعدومُ إما ممتنعٌ ) أي ضروري العدم لذاته ( كاللاشيء ) فكل موجود هو شيء فاللاشيء يستحيل وجوده ( أَو ممكنٌ ) غير ضروري الوجود والعدم ( كالعنقاءِ ) وهو طائر خرافي ( والموجودُ إما واجبٌ ) لذاته بمعنى امتناع انفكاك الوجود عنه نظرا لذاته ( وإما ) موجود ( ممكن ) لا ضروري الوجود والعدم لذاته ( ثم الممكنُ الموجودُ إما جوهرٌ ) إن استغنى عن محل يقومه ( وإما عرضٌ ) إن لم يستغن عن محل يقومه ( ثم الجوهرُ وهو: الموجودُ لا في موضوعٍ ) أي محل يقومه، فخرج العرض، ودخلت الصورة الجوهرية الحالة في الهيولى لأن محلها غير مقوم لها بل هي مقومة له ( إما عقلٌ وهوَ: جوهرٌ مجردٌ ) عن المادة والمحل ذاتا وفعلا بمعنى أنه ( غيرُ متعلقٍ بالبدنِ ) أي الجسم ( تعلقَّ التدبيرِ والتصرف ) وإنما

يتعلق بالبدن تعلق الإيجاد والتأثير بناء على مذهبهم أن العقول خالقة حاشا ربنا الكريم ( وإما نفسٌ ) وقسموها إلى نفوس فلكية ونفوس إنسانية ( وهيَ: جوهرٌ مجردٌ ) في ذاته لا في فعله لأنه ( متعلقٌ تعلقَّ التدبيرِ والتصرّفِ ) ولا تكون خالقة كالعقول ( وإما جسمٌ وهوَ جوهرٌ مركبٌ ) بحسب الخارج ( من الهيولى والصورة ) الجسمية ( وإما هيولى ) لفظ يوناني بمعنى المادة ( وهيَ الجوهرُ المحلُّ لجوهرٍ آخرَ ) وهي الصورة المقومة له ( وإما صورةٌ وهي: الجوهرُ الحالُّ في جوهر آخر ) وهي تشمل الصورة الجسمية والصورة النوعية، ( فأقسامُ الجوهرِ خمسةٌ ) وهو مذهب المشائيين، ثم إنهم قائلون بوجود الجن وأنها أرواح مجردة لها تصرف في الأبدان مع خروجها عن الخمسة، وأما الإشراقيون فذهبوا إلى أن أقسام الجوهر أربعة: العقل والنفس والمكان- وهو عندهم بعد مجرد موجود في الخارج يسمونه بعدا مفطورا – والجسم وهو جوهر وحداني متحيز بذاته، وهو ليس مركبا من الهيولى والصورة، فإن الهيولى نفس الجسم من حيث قبوله للصورة النوعية التي هي أعراض تمتاز بها أنواع الأجسام، وأما المتكلمون فقالوا: الجوهر إن انقسم فجوهر وإلا فجوهر فرد.

ثمَّ العرضُ تسعةٌ: إمّا كمٌّ وهوَ قسمانِ: منفصلٌ وهوَ العددُ، ومتصلٌ قارٌّ وهوَ الخطُّ والسطحُ الثخنُ، أَو غيرُ قارٍّ وهوَ الزمانُ، وإمّا كيفٌ وهوَ إمَّا هيئةٌ محسوسةٌ راسخةٌ كحلاوةِ العسلِ أو غيرُ راسخةٍ كحمرةِ الخجلِ أو نفسانيةٌ حالّةٌ كأولِّ الكتابةِ وملكةٌ كالكتابةِ أو هيئة استعداديةٌ لعدمِ التأثيرِ كالصلابةِ وهيَ القوةُ أو التأثّر كاللينِ وهوَ الضعفُ.

وإما أينٌ وهو: هيئةٌ تحصلُ للشيءِ بحصولِهِ في المكانِ. وإما متى وهو: هيئةٌ تحصلُ للشيءِ بحصولِهِ في الزمانِ.

وإما إضافةٌ وهيَ: النسبةُ المتكررةُ كالوالديّةِ والمولوديّةِ. وإما مِلكٌ وجِدَةٌ وهي: حالةٌ تحصلُ للشيءِ بسببِ ما يحيطُ بهِ طبيعيًا كالإهابِ أو لا كالثيابِ وهوَ ينتقلُ بانتقالِهِ كالهيئةِ الحاصلةِ للإنسانِ بسببِ كونهِ متعمّمًا أو متقمِّصًا، وإما فعلٌ وهوَ التأثيرُ كالتسخينِ. وإما انفعالٌ وهو التأثّرُ كالتسخّنِ. وإما وضعٌ وهو: هيئةٌ تعرضُ للشيء بسببِ نسبتِهِ إلى الأمورِ الخارجةِ عنهُ أو بسببِ نسبةِ أجزائهِ بعضِها إلى بعضٍ كالقيامِ والقعودِ.

ثمَّ المقولاتُ العشرةُ هي: الجوهرُ والكمُّ والكيفُ والأينُ والمتى والإضافةُ والجِدةُ والفعلُ والانفعالُ والوضعُ إذا لم يكن الجوهرُ عرضًا عامًّا كالعرضِ بل جنسًا. فافهمْ.

..........................................................................................

( ثمَّ العرضُ ) وهو الموجود في موضوع ( تسعةٌ ) بجعل كل منها جنسا عاليا، والعرض عرض عام لها ( إمّا كمٌّ ) وهو عرض يقبل القسمة الوهمية لذاته ( وهوَ قسمانِ ) لأنه إما أن يكون لأجزائه حد مشترك أو لا فالأول المتصل والثاني المنفصل ( منفصلٌ وهوَ العددُ ) فقط كالعشرة ( ومتصلٌ قارٌّ ) مجتمع الأجزاء في الوجود ( وهوَ الخطُّ والسطحُ الثخنُ ) أي العمق ويسمى الجسم التعليمي ( أَو غيرُ قارٍّ وهوَ الزمانُ ) فقط عند القائلين بأنه مقدار حركة الفلك ( وإمّا كيفٌ ) وهو عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة ( وهوَ ) بالاستقراء على أربعة أقسام لأنه ( إمَّا هيئةٌ محسوسةٌ ) وهي إما ( راسخةٌ كحلاوةِ العسلِ ) وملوحة الماء ( أو غيرُ راسخةٍ كحمرةِ الخجلِ ) وصفرة الوجل ( أو ) هيئة ( نفسانيةٌ ) وهي إما ( حالّةٌ كأولِّ الكتابةِ و ) إلا فـ ( ملكةٌ كالكتابةِ ) إذا استحكمت في موضوعها بحيث يمتنع زوالها عنه أو يعسر ( أو هيئة استعداديةٌ لعدمِ التأثيرِ ) الظاهر أن يقول لعدم التأثر أي بسهولة ( كالصلابةِ وهيَ ) تسمى ( القوةُ ) واللاضعف ( أو التأثّر ) بسهولة ( كاللينِ وهوَ ) يسمى ( الضعفُ ) واللاقوة.

( وإما أينٌ وهو: هيئةٌ تحصلُ للشيءِ بحصولِهِ في المكانِ ) ككون الماء في الكأس وكون زيد في البيت ( وإما متى وهو: هيئةٌ تحصلُ للشيءِ بحصولِهِ في الزمانِ ) كحصول الصوم في اليوم وكحصول صلاة الصبح في وقتها ( وإما إضافةٌ وهيَ: النسبةُ المتكررةُ ) في التعقل أي لا يمكن تعقلها إلا بالقياس إلى نسبة أخرى فهما متعقلان معا ( كالوالديّةِ والمولوديّةِ ) والإضافتان قد تختلفان من الجانبين كالوالدية والمولودية أي الأبوة والبنوة وقد تتوافقان كالأخوة والصداقة والمحبة.

( وإما مِلكٌ و ) يقال له ( جِدَةٌ ) أيضا ( وهي: حالةٌ تحصلُ للشيءِ بسببِ ما يحيطُ بهِ ) إحاطة تامة أو ناقصة ( طبيعيًا كالإهابِ ) أي الجلد فإنه يحيط ببدن الإنسان وسائر الحيوان ( أو لا ) طبيعيا ( كالثيابِ ) للإنسان ( وهوَ ) أي والحال أن المحيط ( ينتقلُ بانتقالِهِ ) أي الشي المحاط فيخرج به الأين المتعلق بالمكان فإنه وإن كان هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به إلا أن المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن ( كالهيئةِ الحاصلةِ للإنسانِ بسببِ كونهِ متعمّمًا أو متقمِّصًا ) أو متختما.

( وإما فعلٌ ) الأولى أن يفعل الدال على التجدد ( وهوَ التأثيرُ ) أي تأثير الشيء في الشيء ما دام مؤثرا ( كالتسخينِ ) كتسخين النار للماء ما دامت مسخنة ( وإما انفعالٌ ) الأولى أن ينفعل لما مر ( وهو التأثّرُ ) عن الغير ما دام متأثرا ( كالتسخّنِ ) كتسخن الماء بالنار ما دام يتسخن ( وإما وضعٌ وهو: هيئةٌ تعرضُ للشيء بسببِ نسبتِهِ إلى الأمورِ الخارجةِ عنهُ ) كوقوع بعض نحو السماء وبعض نحو الأرض( أو بسببِ نسبةِ أجزائهِ بعضها إلى بعضٍ كالقيامِ والقعودِ ) فالقائم مثلا رجلاه ويداه وظهره ورأسه لها وضع معين في هذا الوضع وإذا لا حظناها بالنسبة للجهات فالرأس في جهة السماء والرجلان جهة الأرض.

( ثمَّ ) بعد تفصيل الجوهر والعرض بأقسامهما نقول ( المقولاتُ العشرةُ ) المذكورة ( هي: الجوهرُ والكمُّ والكيفُ والأينُ والمتى والإضافةُ والجِدةُ والفعلُ والانفعالُ والوضعُ ) إنما تكون منحصرة في هذا العدد ( إذا لم يكن الجوهرُ عرضا عامًّا كالعرضِ بل جنسًا ) لأنه لو كان الجوهر عرضا عاما لعدت أربعة عشر بجعل أنواع الجوهر مقولات برأسها، ثم ينبغي أن يزيد ولم يكن العرض جنسا كالجوهر فيكونان مقولتين، ولا النسبة جنسا للمقولات النسبية فتكون المقولات أربعة، ولما كانت دعوى انحصار المقولات العرضية التي هي أجناس عالية في التسعة خفية غير مبينة أشار بقوله ( فافهم ) إلى خفاء هذا المبحث واضطراب فيه فإنه لو تم إثبات الدعاوي السابقة وأن الجوهر جنس والعرض عارض على ما تحته، يتجه إشكال آخر فلما لا يقال إن الأعراض التسعة من الكم والكيف والأعراض النسبية تقال على ما تحتها قولا عرضيا فيكون ما تحتها جنسا مستقلا بذاته فيكون مثلا العدد مقولة والجسم التعليمي مقولة والزمن مقولة ويكون صدق الكم عليها صدقا عرضيا كصدق العرض على أنواعه التسعة فتأمل. وليكن هذا آخر الكلام. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله الطاهرين وصحبه المتقين والحمد لله رب العالمين.

المصادر

1- منهاج السنة لابن تيمية.

2- درء تعارض العقل والنقل لا بن تيمية.

3- مجموع الفتاوى لابن تيمية.

4- مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية.

5- الصفدية لابن تيمية.

6- الرد على المنطقيين لا بن تيمية.

7- الجواب الصحيح لابن تيمية.

8- نقض المنطق لابن تيمية.

9- بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية.

10- النبوات لابن تيمية.

11- مسألة حدوث العالم لابن تيمية.

12- التدمرية لابن تيمية تحقيق السعوي.

13- تلخيص الاستغاثة لابن كثير.

13- قصة الفلسفة اليونانية لأحمد أمين وزكي نجيب محمود.

14- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة لمحمد تقي مصباح اليزدي.

15- شرح بداية الحكمة لعبد الجبار الرفاعي.

16- رسائل الرحمة في المنطق والحكمة لعبد الكريم بياره.

17- البدر العلاة في كشف غوامض المقولات لابن القره داغي.

18- دروس في الفلسفة الإسلامية مرتضى مطهري.

19- مبادئ الفلسفة لسعيد أحمد البالن بوري.

20- شرح المقولات لمحمد رمضان.

" الفهرس "

العنوان الصفحة